Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Février 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La lumière de l'amour

Essai sur la connaissance affective

J'étais sans lumière et sans guide,
Seul un feu brûlait dans mon cœur ;
Il me guidait plus sûrement
Que la lumière de midi.
(*Montée du Carmel*, str. 3-4.)

Il est difficile de parler des choses de l'amour, difficile surtout de le faire en français, la pauvreté du vocabulaire accroît encore l'obscurité inhérente au sujet. C'est donc avec un peu d'anxiété que l'on s'engage dans un domaine où règne nécessairement la nuit. Que ceux-là qui n'aiment point n'aillent pas plus avant; le jardin pour eux demeurera clos et la fontaine scellée. Chez les autres, un appel à leur expérience quotidienne pourra suppléer, dans une mesure, aux déficiences du langage. En effet, il ne s'agit pas d'envisager ici la question spéciale de la vie et des états mystiques, on se contentera d'analyser un ordre de réalités beaucoup plus humbles, dont le pécheur lui-même, à moins qu'il n'ait un cœur de pierre, n'est pas exclu. Le Seigneur a dit : « Ses nombreux péchés lui sont remis, car elle a beaucoup aimé » (Luc, VII, 47).

Pour celui qui aime, l'amour n'est pas un problème,

il est donné conjointement à son objet; non seulement il s'impose à la conscience profonde, mais il envahit encore, de façon sûre et pressante, toute la vie. On ne saurait faire à l'amour sa part. Le problème commence pour l'aimant, si tant est qu'il veuille dépasser le stade élémentaire de l'instinct, lorsqu'il essaie d'organiser ses actes en fonction de son sentiment, lorsqu'il veut agir, avec certitude, au mieux de son amour. C'est ici que l'angoisse commence, et elle sera d'autant plus vive que l'amour est plus intense, plus étendu, plus délicat, plus exigeant. Dans la mesure de son développement, il se fait plus anxieux du bien de l'Aimé, anxieux de lui complaire en toute chose et pleinement. Or toute action, toute démarche, toute pensée même et tout désir, s'ils sont un peu suivis, exigent un choix entre des possibilités diverses, et ce choix engage notre responsabilité affective. Il doit être expression, preuve, instrument d'amour; de lui dépend le progrès et parfois jusqu'à l'existence de notre amour. D'autre part, qui dit choix dit délibération après enquête, après examen, comparaison de motifs et de mobiles; le choix suppose une connaissance préalable de ce qu'il est séant de faire, et il implique une décision, un assentiment conscient à ce qui doit être fait. Nous sommes ici au cœur de la vie humaine proprement dite, pour autant que, délaissant le cercle futile des apparences, elle se sait suspendue à un amour à l'attrait duquel elle entend complètement se soumettre.

Pour accomplir une œuvre aussi délicate et complexe toutes les ressources de l'âme sont tendues et s'emploient; dans une entreprise d'une telle importance le choix ne saurait être laissé au hasard. Sans doute, l'amour lui-même, selon le mot de saint Augustin, est-il un poids qui semble devoir entraîner l'adhésion de l'âme dans le sens qui lui sera le plus favorable; il pèsera sur toute évaluation de motifs; il provoquera facilement, par la complaisance qu'il inspire, le mouvement en avant de tout l'être. Mais, chez nous, cela est vrai surtout de l'a-

mour inférieur et brutal, d'un désir de jouissance immédiate et facile. Un amour plus affiné, plus cher, plus spirituel, et partant plus profond, aura nécessairement quelque crainte à se laisser aller dans le sens de la pente la plus directe de son inclination. Sans doute est-ce pour son amour, dans les intérêts de son amour que l'aimant est décidé d'agir en toute rencontre, mais l'amour véritable est timide ; il a, en quelque sorte, peur de lui-même, il a peur d'un excès manifesté, d'une exaltation de lui-même par soi qui pourrait lui être fatale; l'amour intense veut n'agir qu'à coup sûr, il entend ne pas céder à une illusion, à un entraînement factice, à une décision irréfléchie, qui risqueraient de compromettre ce à quoi il tient par-dessus tout. L'aimant voudrait des yeux à son amour, il lui faudrait un amour clairvoyant dans son ordre même, sous peine de l'exposer aux brutalités de l'instinct, aux précipitations de l'orgueil, à toutes les contrefaçons, à tous les faux semblants du véritable amour.

Dans cette nuit de l'amour justement anxieux, la connaissance spéculative est de peu de secours. Elle est d'autant plus certaine qu'elle est plus universelle et plus abstraite, elle discerne les choses selon leur forme et leur essence; elle crée une hiérarchie entre les êtres selon leur nature, sans rien retenir de leur incommunicable individualité ; elle préfère les inconnaissables, les substances séparées, à ce regard de l'ami, à ce cheveu qui voltige sur le cou de l'épouse et qui a blessé le cœur de l'époux; elle préfère la substance insondable des choses à leur saveur, à leur parfum, à leur éclat. La critique d'une telle connaissance peut intéresser le philosophe, ce qu'il faut à l'amour c'est la critique affective d'une connaissance qui soit à son service.

Dans ces conjonctures une règle précieuse est donnée dans le saint Évangile, règle d'ailleurs inscrite dans le sens populaire le plus humble : on doit juger l'arbre à son fruit. Certes, mais cela suppose que l'hiver est passé,

que les branches ont fleuri, que le fruit s'est noué, qu'il a atteint sa taille, que le temps de la récolte est venu. Sans doute, l'amour garde-t-il, avec soin, dans sa mémoire, le souvenir des saisons passées; il a connu jadis des succès et des revers, des réussites et des échecs, et cette mémoire affective lui reste toujours d'un vrai secours. Grâce à elle il s'est peu à peu formé et instruit, il a appris à discerner le meilleur du moins bon, le fruit choisi de l'arbre parfait, planté le long des eaux vives, dont il espère, cette année encore, faire sa nourriture. Mais dans tout mouvement, dans tout progrès, dans tout avenir se glisse une incertitude, des orages sont à prévoir, le pire peut arriver, les renards peuvent désoler la vigne, le futur ne saurait répéter absolument le passé, et cependant il faut agir avant le temps de l'été, il faut agir tout de suite et continuellement ; où prendre une règle d'action efficace qui nous conduise sûrement au but ?

Puisqu'il s'agit de vie et de mouvement, cette règle doit être de quelque façon immanente au mouvement lui-même, afin de pouvoir à chaque instant le redresser et le guider; mais, cette règle, où la prendre ? Le sujet qui aime est toujours présent à soi-même, dans cette tension intérieure qui est son amour, et il peut être tenté, tentation trop naturelle, de se prendre soi-même comme mesure de son amour. L'amour de soi n'est-il pas la racine et la norme de tout amour ? Si l'aimant n'estimait pas préférable une certaine existence de biens, s'il n'était pas sensible à tel ou tel attrait, pourrait-il souhaiter à son ami des dons qu'il ne saurait, pour sa part, apprécier ? N'est-il pas juste qu'il veuille à l'Aimé ce qu'il se veut le plus intensément à lui-même, ce qu'il estime, lui, le meilleur ? Il a ainsi, toujours à portée de son choix, une règle qui lui est continuellement présente, qu'il peut sans cesse consulter, à laquelle il peut recourir sans hésitation, c'est son propre désir, ses propres réactions affectives, son propre bien, en un mot, qu'il ne peut ignorer tout à fait sous peine de ne plus vivre lui-même, de n'exister plus sur le plan affectif.

Cependant cette règle ne peut encore satisfaire le véritable amour. Elle serait excellente s'il était déjà à son terme, s'il avait atteint la pleine ressemblance avec l'Aimé, si la fusion des deux était faite, si les cœurs avaient été échangés. Mais cela, qui pourrait dire l'avoir obtenu ? qui pourrait dire le posséder de façon certaine, définitive, sans qu'un progrès reste possible dans la similitude et dans l'union ? La vie que nous connaissons est changement, l'amour que nous goûtons est mouvement plus que repos, effort plus que jouissance. La règle subjective de l'amour serait efficace s'il était parfait, elle l'est dans la mesure où une certaine stabilité est déjà réalisée, elle demeure illusoire et obscure pour celui qui cherche encore et qui doit avancer vers son amour.

Mais d'où vient l'amour, sinon de l'objet ? et où trouvera-t-on sa règle, sinon du côté de son origine et de son principe ? L'amour est préférence de l'Aimé. C'est pour lui que nous faisons tout le reste, et notre amour lui-même lui est soumis. Il est l'alpha et l'oméga, le début et la fin, c'est à lui de nous apprendre comment nous devons l'aimer.

Pédagogie subtile de l'amour, elle se rit des discours et des raisonnements logiquement enchaînés; un geste, un signe, un sourire, lui suffisent. Elle fait fi, dans une mesure, des expériences passées, des fruits du vieil arbre; ce qu'elle exige à chaque moment, c'est un dépassement sur ce qui fut, une avancée et un progrès, elle fait monter la sève, sous l'écorce, pour de nouvelles récoltes et des vendanges encore inconnues. Elle redresse l'intime du sujet, de ce sujet naturellement courbé sur lui-même, comme dit saint Bernard, trop enclin à se prendre lui-même comme limite de ses affections et comme dieu de ses propres sacrifices. L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, ou l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, il semble que saint Augustin, dans ce dilemme, ait découvert la pierre de touche de tout amour. Il ne saurait avoir d'autre règle que la préférence de l'Aimé, d'autre mou-

vement que l'attrait de l'Aimé. Les choix qu'il nous inspire ne sont pas les nôtres mais les siens, ce n'est pas nous qui nous sommes choisis, il nous a aimés le premier.

L'amour est en nous comme un don, il est en nous dans la mesure où il plaît à l'autre de se faire aimer. S'il se dérobait, nous repoussait, sans nous laisser d'espoir, que deviendrait notre amour ? Il aurait tôt fait de s'éteindre, tant nous sommes inconstants et fragiles. La lumière de l'amour lui vient de son objet, elle ne peut lui venir que de là. Mais quelle est cette lumière ? Qui le saura, si ce n'est celui qui aime ?

Ses effets peuvent être décrits puisqu'ils sont vécus et goûtés. C'est une soumission de nous-même à l'Aimé, ses vouloirs sont les nôtres, nous partageons ses préférences, nos démarches sont celles qu'il lui plairait nous voir faire. Nous n'aimons pas nécessairement tout ce qu'il aime lui-même ; nous aimons ce qu'il désire nous voir aimer. C'est un autre qui vit en nous, mais il y vit, c'est-à-dire qu'il nous meut du dedans sans gêne et sans contrainte, il nous attire et nous entraîne. Nous courons à l'odeur des parfums de l'Aimé, et nous courons parce qu'il nous prête ses forces pour le faire. C'est parce qu'il est déjà en nous que nous essayons d'aller à lui. Tout cela n'est que description symbolique et image, mais tout cela se réalise pleinement lorsque Dieu est l'Aimé. Cependant il semble que dans tout amour il soit possible d'entrevoir quelque chose de cela. Celui qui hait son frère, dit saint Jean, est dans les ténèbres jusque maintenant. C'est l'amour qui discerne, et l'amour seul, à tel point que celui qui n'aime pas reste dans la nuit. Sans doute l'acte même du discernement est le fait de l'intelligence, mais que ce soit *cela* exactement qui doive être adopté et choisi, c'est l'amour qui l'a dit; c'est l'Aimé comme tel qui nous inspire d'agir de la sorte.

On peut donc parler d'une lumière de l'amour, puis-

que l'intelligence est sollicitée à donner une adhésion, et que cette adhésion dirige et éclaire, de façon sûre, la route. L'aimant peut s'avancer à la rencontre de l'Aimé. Mais cette lumière, comme principe de direction et de discernement, est immanente à l'amour, elle est un reflet de l'Aimé dans le fond obscur de nous-même; c'est une aube qui s'éveille encore indécise et brouillée, c'est une façon de réagir et de sentir que nous devons à l'Aimé comme à sa cause, que nous possédons à la mesure de notre amour qui ne peut être que la mesure de l'Aimé.

Corollaire théologique : On peut ainsi rejoindre sans trop de peine, semble-t-il, ou du moins illustrer la conception de la théologie classique d'un Esprit d'amour principe habituel d'inspiration. S'il est normal que l'amour agisse sous la pression et l'attrait de son objet, un amour surnaturel des Personnes divines aura besoin, comme principe de son développement, d'une inspiration du même ordre qui sera très justement attribuée au Saint-Esprit.

Corollaire métaphysique : Si l'on voulait donner une transcription métaphysique du fait de l'amour tel qu'il a été décrit, il faudrait nécessairement parler de similitude entre l'aimant et l'Aimé, mais il faudrait se garder de concevoir cette similitude d'une façon trop rigidement statique, ou trop rigoureusement formelle. C'est une similitude qui atteint l'être dans ses ultimes différenciations individuelles, qui modifie ses facultés jusque dans leurs actes, dans la manière dont elles les posent, mais c'est surtout une similitude qui n'affecte pas au même titre l'aimant et l'Aimé. Dans l'Aimé la forme commune a atteint, avec sa perfection, le rayonnement inséparable du bien, elle est un bien diffusif de soi; dans l'aimant, au contraire, elle est à l'état de germe et d'ébauche, elle implique une déficience qui doit être comblée pour atteindre la perfection de l'image. Enfin, alors que la similitude est, dans l'Aimé, ce qu'il est lui-même

pleinement, cette similitude est, dans l'aimant, comme quelque chose de l'autre, *id quod est, alterius est*, de là cette propension dynamique qu'elle possède à entraîner l'aimant sur les traces de l'Aimé.

On ne peut terminer ces lignes sans faire mémoire du P. Rousselot, à qui revient le mérite d'avoir posé, en termes excellents, le problème de la nature de l'amour (1). Il opposait une conception *physique* de l'amour, union du tout et de la partie, dont il voyait dans saint Thomas d'Aquin le principal représentant, à une conception *extatique*, absorption de l'aimant dans l'Aimé, que saint Bernard aurait délibérément développée. M. Ét. Gilson s'est efforcé de réduire l'antithèse en ramenant sagement la conception *extatique* dans les lignes plus sûres de la conception *physique* (2). Il a notamment proposé, avec grand talent, une interprétation de la théologie mystique de saint Bernard qui tend à rapprocher l'Abbé de Clairvaux du Docteur Angélique beaucoup plus que ne l'avait fait son devancier (3). Sans prétendre prendre part au débat, on s'est plu à suivre ici une marche quelque peu différente, en cherchant plutôt à assouplir la conception *physique* dans le sens de la conception *extatique*. Si imparfait que puisse être et paraître cet essai, il semble qu'il y avait lieu de le tenter.

H.-D. Simonin.

(1) P. Rousselot, « Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge », dans *Beiträge z. Gesch. der Phil. des M. A.*, VI, 6 ; Munster, 1908.

(2) Ét. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* ; deuxième Série, c. IV, L'amour et son objet. Paris, 1932.

(3) Ét. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*. Paris, 1934. Prenant occasion de ce travail, le R. P. A. d'Alès a rédigé une intéressante défense de la position du P. Rousselot. Se plaçant au point de vue de l'histoire, il s'attache à décrire une évolution dans la doctrine de saint Bernard, celui-ci serait graduellement passé de la conception *physique* à la conception *extatique* de l'amour qui représenterait le dernier stade de sa pensée. Conf. : « Le Mysticisme de saint Bernard », dans *Recherches de Science Religieuse*, XXV (1935), pp. 364-384.

A propos de Cassien

En 1920-1921, le R. P. Dom Pichery publiait dans *La Vie Spirituelle* trois articles sous le titre : *Les Conférences de Cassien*; les deux dernières étudiaient : *Le chemin de la charité et de la contemplation; — Les sommets de la vie spirituelle.* En 1923, je faisais paraître à mon tour, dans la même revue, deux petits travaux : *La doctrine spirituelle de Cassien; la contemplation; — Cassien et Clément d'Alexandrie.*

Dom Pichery et moi arrivions aux mêmes conclusions, à savoir que, dans le langage de Cassien, les expressions *vita actualis* et *vita theoretica*, vie active et vie contemplative, qui reviennent si souvent sous sa plume, étaient synonymes de « ascétique et mystique », et, de plus, que la contemplation, tout en demeurant un pur don de Dieu, était cependant l'aboutissement normal de la purification de l'âme.

On pouvait croire, à priori, que, écrivant après Dom Pichery, je m'étais laissé influencer par la lecture de son travail. En réalité il n'en était rien. J'avouerai très simplement que mes études sur Cassien avaient été faites quelque dix ans plus tôt, sans me douter qu'un autre étudiait le même sujet, mais elles étaient demeurées dans les cartons. On m'engagea à les faire paraître, et le R. P. Bernadot voulut bien les accepter. Nos conclusions étaient donc identiques.

Le R. P. Olphe-Galliard, S. J., le reconnaît sans peine, mais ces conclusions, il ne les admet pas. « Ces travaux, écrit-il, pour instructifs qu'ils soient, ont été conçus en fonction de trop d'idées modernes, ou étrangères aux

traditions dont s'inspirait Cassien. De là bien des vues tendancieuses, qui ne nous paraissent guère conformes aux textes (1). »

Cette année 1935, on fêtait un centenaire de Cassien; le Révérend Père a cru que l'occasion était bonne pour étudier à nouveau les écrits du célèbre moine, d'autant qu'il pouvait bénéficier d'une thèse inédite soutenue en 1929 par M. l'abbé Salles à l'Institut catholique de Toulouse, et il a publié un long article intitulé : *Vie contemplative et vie active d'après Cassien* (2).

« Avons-nous, dit-il, sur la doctrine de Cassien une seule étude d'ensemble qui mérite pleine créance? Plusieurs s'y sont essayés, il est vrai. Mais, faute en partie de rigueur dans la méthode, ils n'ont point abouti, croyons-nous, à une synthèse qui intégrât tous les aspects de sa pensée complexe. » Puis il fait remarquer que cette étude était peut-être, aussi, prématurée, tandis que, aujourd'hui, on peut l'aborder plus sûrement, vu que depuis peu certains ont examiné de très près la spiritualité orientale. Voyons donc comment le Révérend Père conçoit la vie active et la vie contemplative d'après Cassien.

*
* *

1. — *La vie active et la vie contemplative dans l'œuvre de Cassien selon le R. P. Olphe-Galliard*

Cassien veut s'occuper de deux sortes de moines : les cénobites, ceux qui vivent ensemble dans un monastère, et les ermites ou anachorètes, ceux qui vivent seuls dans le désert, loin de tout commerce avec les hommes; et il va parler de la vie intérieure des uns et des autres.

« Ce qu'il faut donc voir, dit le R. P. Olphe-Galliard,

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet-septembre 1935, p. 252, note 2.

(2) *Ibid.*, pp. 252-288.

dans la distinction de ces deux groupes de moines, ce sont deux aspects de la vie intérieure, nous dirions volontiers deux « spiritualités », si l'on veut bien supprimer toute idée d'opposition essentielle entre elles. Peut-être songe-t-on d'abord à y reconnaître d'une part ce que nous nommons aujourd'hui le côté *ascétique*, de l'autre le côté *mystique* de cette vie. C'est là faire intervenir des concepts absolument étrangers à Cassien et à l'ambiance de son temps (1). » Et l'auteur ajoute en note : « Dom Pichery et Dom Ménager ne se sont pas suffisamment gardés contre cet écueil. »

On ne peut pas être plus catégorique, car il n'y a pas la plus petite sourdine : « Les concepts de *vie ascétique* et de *vie mystique* sont **absolument** étrangers à Cassien et à l'ambiance de son temps. »

« Anachorètes et cénobites ont une même fin : la vie éternelle, et ici-bas l'obtention de la charité, ou, si l'on préfère, leur propre sanctification, ce qui revient au même. Pour arriver à cette fin unique, le cénobite et l'anachorète emploient des moyens différents. « La fin du cénobite, écrit Cassien, est de mortifier et de crucifier toujours ses volontés, et, conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer aucunement au lendemain. Personne, assurément, hormis lui seul, ne peut réaliser cet idéal... La fin de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres, et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable. » Et après avoir fait cette citation, le R. Père conclut : « Mortification et abandon d'une part, obtenue par le moyen de la vie en communauté ; de l'autre, liberté et union la plus haute possible avec le Christ dans la solitude, tels sont en bref les traits qui caractérisent respectivement les deux vies (2). »

La vie contemplative est supérieure à la vie active,

(1) *Ibid.*, p. 253.
(2) *Ibid.*, p. 254.

Cassien le dit formellement : « On pourrait donc songer, dit le R. Père, que, dans sa pensée, une différence de degré seulement les sépare. L'idée revient sans cesse sous sa plume que la contemplation s'ajoute à l'action, mais ne peut s'en passer, encore que l'inverse ne se vérifie pas... Qu'on ne croie pas cependant que la perfection de l'anachorète soit le prolongement de celle du cénobite. S'il en était ainsi, qui dit anachorète parfait dirait cénobite parfait. Il n'en est rien, selon Cassien. Rares sont ceux-là qui réunissent en eux la somme des deux perfections, si rares qu'on ne peut invoquer leur exemple à titre de règle générale : ils en sont plutôt l'exception. A telles enseignes que l'abbé Jean, solitaire éminent, n'a pas pensé déchoir de la charité en revenant du désert vivre dans un monastère cénobitique, quand la perfection des contemplatifs lui parut aussi dangereuse à tenter que difficile à obtenir. La perfection du cénobite vaut bien davantage que la médiocrité de l'ermite. Autant dire que l'un et l'autre, tout en visant, nous l'avons vu, le même « scopos principalis », la charité, s'efforcent d'y parvenir par deux « perfections » subordonnées, différentes, non pas en degré seulement, mais en nature (1). »

Puisque les deux vies *activa* et *theoretica* sont différentes « non pas en degré seulement, mais en nature », comment peut-on les caractériser de façon précise? Le R. P. Olphe-Galliard a cherché dans les *Conférences* de Cassien un texte qui marquerait bien la différence essentielle entre les deux vies, et il a cru l'avoir trouvé dans la 1re Conférence. « En nous, affirme l'abbé Moïse, il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité, l'amour du vice ou de la vertu. » Et le Révérend Père d'ajouter aussitôt : « Proposition capitale, nous semble-t-il, si nous voulons avoir la clé des deux courants spirituels qui cheminent, sans se confondre, dans les *Conférences* de Cassien.

(1) *Ibid.*, pp. 254-255.

« Le caractère fortement intellectualiste qui s'accuse en particulier dans les dix premières Conférences ne doit pas masquer un aspect plus volontariste et plus « vital » dont Cassien n'a nullement méconnu les droits. En cela, il a remarquablement synthétisé les deux « grands courants de la spiritualité orientale » que le P. I. Hausherr a mis récemment en si parfaite lumière.

« Connaissance ou amour, selon que nous mettons l'accent sur l'un ou l'autre des deux termes, nous tendons vers la perfection ou de l'ermite et de la vie contemplative, ou du cénobite et de la vie active (1). »

Toutes ces citations sont un peu longues, mais elles étaient nécessaires pour ne pas fausser, si peu que ce soit, la pensée de l'auteur. Dom Pichery et moi avions cru, et nous l'avions écrit, que la vie contemplative telle que la concevait Cassien, et j'ajouterai : telle qu'on l'a conçue dans l'antiquité, n'est que le sommet de la vie active, c'est-à-dire de la vie des bonnes œuvres, ou des vertus; on nous dit que c'est là une erreur. La vie contemplative appartient à l'ermite, et la vie active au cénobite; l'ermite se laisse guider dans sa marche vers la perfection surtout par la connaissance, tandis que le cénobite est conduit surtout par l'amour. Voilà la nouvelle théorie. Est-elle exacte? C'est ce que nous allons examiner; la chose en vaut la peine, car cette théorie est d'importance.

*
* *

2. — *La nouvelle théorie devant la tradition bénédictine*

Assurément, personne ne fera difficulté de reconnaître que si quelqu'un a bien connu les écrits de Cassien, c'est saint Benoît, le patriarche des moines d'Occident. Entre

(1) *Ibid.*, p. 256.

eux, l'écart n'est pas considérable; Cassien mourut vers l'an 435, et saint Benoît vécut, pense-t-on, de 480 à 543. Au dernier chapitre de sa Règle, saint Benoît parle des *Collationes Patrum et Instituta*; n'a-t-il pas en vue spécialement Cassien? Dom Cuthbert Butler, bon juge en la matière, a voulu rechercher les sources auxquelles saint Benoît avait dû puiser pour écrire sa Règle; il a donné le résultat de ses recherches à la fin de son petit volume paru en 1927, *Sancti Benedicti Regula monasteriorum. Editio critico-practica.* Cette table des auteurs, avec les indications des références, comprend cinq pages; or une page entière est pour Cassien, c'est-à-dire deux colonnes complètes, alors que l'auteur qui occupe la seconde place, saint Augustin, a seulement un peu plus d'une colonne. Cassien n'est donc pas un inconnu pour saint Benoît, tant s'en faut. Or, au premier chapitre de sa Règle, saint Benoît veut parler des diverses espèces de moines; il en distingue quatre, les cénobites, les ermites ou anachorètes, les sarabaïtes et les gyrovagues. Ces deux derniers ne sont moines que de nom, ils n'ont rien de l'esprit monastique, il n'y a donc pas à s'en occuper. Les cénobites, saint Benoît les appelle « la plus forte espèce de moines », parce que, militant sous une règle et sous un Abbé, ils vivent sous l'obéissance, et n'ont pas à craindre les dangers d'illusion, auxquels sont exposés ceux qui vivent tout seuls, comme les ermites ou anachorètes.

On pourrait se demander pourquoi saint Benoît, dont la caractéristique est la discrétion, qu'il appelle « la mère des vertus », recommande à ses moines la lecture des *Conférences* de Cassien, si la contemplation appartient à l'ermite seul. Le R. P. Olphe-Galliard a, en effet, écrit, nous l'avons vu plus haut : « ... la perfection ou de l'ermite et de la vie contemplative, ou du cénobite et de la vie active ».

Le Révérend Père nous a dit que l'ermite et le cénobite, à raison même de leurs genres de vies différents, avaient deux manières diverses d'arriver à la sainteté; l'ermite y

va « par la voie de la connaissance », et le cénobite « par la voie de l'amour ».

Or, que dit saint Benoît, quand il parle des ermites? Il dit que ce sont des moines qui ne sont plus dans la ferveur d'une conversion récente, qui ont été longtemps éprouvés dans le monastère, qui ont appris, avec l'aide de plusieurs, à combattre contre le démon; et qui, ainsi aguerris pour les luttes du désert, où ils devront combattre sans être aidés par personne, sinon par Dieu, sont en état de guerroyer contre les vices de la chair et des pensées. Et c'est tout.

Le R. P. Olphe-Galliard ne semble pas tout à fait de cet avis. Pour lui, le cénobite qui voudra embrasser la vie érémitique aura à changer son genre de spiritualité. Jusque-là il avait pris le chemin de l'amour; maintenant il devra prendre celui qu'il appelle « la contemplation-connaissance (1) ». Voilà assurément une très grosse difficulté à laquelle semble ne pas avoir songé saint Benoît, et pourtant il eût été fort sage et fort charitable d'avertir un moine qui, peut-être pendant vingt ou trente ans, s'était efforcé de s'unir à Dieu par les moyens que lui indiquait sa Règle, que désormais il allait être obligé de prendre une autre route qui lui était totalement inconnue, et où il n'aurait personne pour le guider. Que l'on change sa méthode sur ses vieux jours, cela semble bien difficile, et bien peu probable; et pourtant il est vrai que c'est seulement sur le tard qu'on embrasse la vie érémitique, saint Benoît le dit assez nettement, et Cassien l'avait dit avant lui, le R. Père le reconnaît sans peine : « En fait, l'anachorète s'était *longuement* exercé dans la vie commune avant de s'isoler dans le désert (2). »

Si l'on veut objecter qu'à l'époque de saint Benoît la vie érémitique n'existait plus guère, il faut reconnaître qu'on n'embrassait plus cette vie, comme le faisaient

(1) *Ibid.*, p. 273.
(2) *Ibid.*, p. 254.

jadis les innombrables moines des déserts d'Égypte; néanmoins l'érémitisme n'était pas chose inouïe au VI^e^ et au VII^e^ siècle. Le Concile d'Orléans de 511 dit : « Aucun moine ne peut, sans la permission de l'évêque et de l'abbé, abandonner son couvent, et se bâtir une cellule pour lui seul » (canon 22) (1). — Le Concile Quinisexte, ou in Trullo, de l'an 692, dit encore : « Quiconque veut habiter un ermitage particulier doit auparavant avoir vécu trois ans dans un couvent. Si, après cela, il s'est retiré dans un ermitage, il ne doit plus le quitter (2). » Évidemment, au moment voulu, saint Benoît aurait pu avertir son moine, désireux de se retirer au désert, de toutes les difficultés qui l'attendaient; il n'en reste pas moins vrai qu'il est étonnant que saint Benoît n'ait pas fait la plus légère allusion à la chose la plus difficile de toutes, l'abandon total de son genre de spiritualité. Et pourtant le saint patriarche devait être au courant, mieux que personne, de la vie qu'on menait au désert, puisque lui-même avait tout d'abord vécu en ermite à Subiaco.

Le Révérend Père nous dit qu'il y a en Orient « deux courants spirituels ». Comment se fait-il que saint Benoît ne semble pas s'en douter le moins du monde, et pourtant il avait ce qu'on appelle « de la lecture »? D. Butler a recherché, nous l'avons dit, les sources auxquelles le saint avait puisé pour composer sa Règle. Or, en plus de Cassien, il mentionne parmi les écrivains orientaux, — ne nous occupons que de l'Orient, puisqu'on nous reproche d'avoir des « idées étrangères aux traditions dont s'inspirait Cassien », — la vie de saint Antoine par saint Athanase, les *Regulae* de saint Basile, Evagre, les *Vitae Patrum*, saint Irénée, Orsiesius, saint Pachôme, Pallade, les Règles de saint Macaire, de Sérapion, de Paphnuce. Saint Benoît, encore une fois, devait être admirablement renseigné sur le genre de vie et le genre de spiritualité

(1) Héfélé, *Histoire des Conciles*, t. III, p. 269.
(2) *Ibid.*, t. IV, p. 217.

des anachorètes, et il ne mentionne qu'une seule chose : le danger d'être seul pour lutter contre les vices de la chair et des pensées. On sent que, pour le saint patriarche, la difficulté de la vie érémitique est là, et nullement ailleurs. Si le cénobite veut devenir ermite, il n'aura rien à changer à sa spiritualité ; il aura seulement à employer un moyen de détachement plus complet, parce que les circonstances seront changées. L'anachorète cherche Dieu tout comme le cénobite ; mais, pour arriver au terme, ils prennent deux voies différentes, le premier, le chemin du désert ; le second, celui de la vie en commun. Les procédés ne seront plus les mêmes. L'anachorète est seul, il n'a personne pour le guider ; le cénobite, lui, a sa Règle avec ses prescriptions diverses qui lui sont comme autant de poteaux indicateurs ; il a ses supérieurs, et ses frères, qui pourront, à l'occasion, le remettre dans le droit chemin. Cassien a donc bien raison d'écrire : « La fin du cénobite est de mortifier et de crucifier toujours ses volontés, et, conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer aucunement au lendemain. Personne assurément, hormis lui seul, ne peut réaliser cet idéal... La fin de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable (1). »

L'ermite ne peut aller par le même chemin que le cénobite, cela va de soi. Il est seul. Comment pratiquerait-il la charité fraternelle, s'il n'a personne envers qui l'exercer, car, ainsi que le dira saint Grégoire le Grand, pour qu'il y ait amour, il faut qu'on soit au moins deux, *minus quam inter duos caritas haberi non potest* (2). Comment observerait-il le silence, celui des lèvres, puisqu'il n'a personne avec qui s'entretenir? Il devra pratiquer le silence de l'imagination, le silence du cœur, et cela sera

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, loc. cit., p. 254.
(2) Homil. 17 in Evangel.

pour lui une partie du dégagement de toutes les choses terrestres. Ceci indique-t-il un genre de spiritualité différent, « la contemplation-connaissance »? Pas le moins du monde; ceci veut dire simplement qu'on doit s'adapter aux circonstances pour aller à Dieu.

*
* *

3. — *Cassien et les deux grands courants de la spiritualité orientale*

Mais Cassien a-t-il vraiment dit ce que lui prête le R. P. Olphe-Galliard? A-t-il connu et « remarquablement synthétisé les deux grands courants de la spiritualité orientale que le P. I. Hausherr a mis récemment en si parfaite lumière (1) », ces courants qui se nomment « connaissance ou amour », car, « selon que nous mettons l'accent sur l'un ou l'autre des deux termes, nous tendons vers la perfection ou de l'ermite et de la vie contemplative, — ou du cénobite et de la vie active »? Prenons donc l'ermite et la vie contemplative, que le R. Père identifie, comme si la contemplation était le propre de l'ermite.

Je cite textuellement : « La perfection de l'anachorète consiste donc à s'unir avec le Christ autant que la faiblesse humaine en est capable (2). » Assurément cela est parfaitement vrai; mais une telle proposition est-elle complète? Il ne le semble pas. Alors la perfection du cénobite n'est pas de s'unir avec le Christ, autant que la faiblesse humaine en est capable? C'est dire à ce pauvre moine que les sommets ne sont pas pour lui. Et pourtant? Quand Dieu disait dans l'Ancien Testament : *Sancti eritis, quia ego sanctus sum,* à qui s'adressait-il? Aux

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique,* loc. cit., p. 256.
(2) *Ibid.*
(3) Levitiq., XI, 45.

seuls prêtres? Nullement. Il donnait ce commandement à tout son peuple, à ces Juifs à la tête dure qui ne cessaient de murmurer, et d'être une charge très lourde à Moïse, le plus doux des hommes. Lorsque Notre-Seigneur, dans le Nouveau Testament, disait au Sermon sur la Montagne : *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* (1), s'adressait-il aux Apôtres? Non, mais à tout le peuple qui l'écoutait.

Saint Grégoire le Grand était pape; il avait donc, pour employer une expression de l'apôtre saint Paul, « la sollicitude de toutes les églises ». Saint Louis, roi de France, avait, lui, à s'occuper des affaires d'un royaume; saint Isidore le laboureur était engagé dans les liens du mariage; sainte Zite, de Lucques, était une simple servante. Nous sommes loin, on le voit, de l'anachorétisme, et pourtant tous ceux-là sont arrivés à la perfection en pratiquant les vertus héroïques, ce qui semble bien synonyme de « autant que la faiblesse humaine en est capable ». Et si nous regardons tout près de nous, nous voyons ce portefaix de Dublin, Matt Talbot, dont chacun ne parle qu'avec admiration. — La phrase incriminée devrait donc tout d'abord être modifiée; d'ailleurs elle n'est pas de Cassien, lequel a écrit : « La fin de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres, et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable (2). » Et même, si nous consultons le texte latin, nous constatons que le mot « *ainsi* » ne s'y trouve pas. *Eremitae vero perfectio est exutam mentem a cunctis habere terrenis, eamque, quantum humana imbecillitas sinit, unire cum Christo!* (3) Le sens n'est pas changé assurément, mais nous verrons combien il est dangereux de ne pas lire les textes attentivement. Ce que nous voulons relever ici, c'est que l'union au Christ, autant que l'hu-

(1) Matth., v, 48.
(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, loc. cit., p. 254.
(3) *Patr. lat.*, t. XLIX, col. 1138.

maine faiblesse en est capable, n'est pas le propre de l'ermite tout seul.

Lorsque Clément d'Alexandrie, bien avant Cassien, écrivait ses *Stromates*, il décrivait surtout, aux livres VI et VII, la vie de celui qu'il appelait « le gnostique », et par cette expression il entendait désigner le chrétien parfait. Or il disait que cet homme vivait avec Dieu dans une union très haute, ne pensant qu'à Lui, ne s'occupant que de Lui, mais il prenait soin d'ajouter une phrase absolument identique à celle que nous venons de rencontrer chez Cassien, « autant que le comporte l'humaine fragilité », et cette phrase revenait très fréquemment sous sa plume. Ce gnostique, qui était-il? Un ermite? Non, ni même un cénobite; c'était tout simplement un homme marié. Cet homme était un contemplatif, tout en demeurant un actif. On sent, à lire Clément, que, pour lui, la vie surnaturelle est à deux degrés, la vie active est le degré inférieur, la vie contemplative, le sommet, le degré supérieur.

Cassien a dit exactement la même chose, c'est indubitable; car il proclame que quiconque veut arriver à la contemplation doit de toute nécessité obtenir d'abord la *scientia actualis*, c'est-à-dire pratiquer les vertus, et il ajoute que si l'on supprime ce premier degré, *sublato primo gradu*, on ne peut aucunement arriver au sommet (1). Le R. P. Olphe-Galliard reconnaît parfaitement la chose, puis il ajoute : « Qu'on ne croie pas cependant que la perfection de l'anachorète soit le prolongement de celle du cénobite. S'il en était ainsi, qui dit anachorète parfait dirait cénobite parfait. Il n'en est rien selon Cassien. Rares sont ceux-là qui réunissent en eux la somme des deux perfections, si rares qu'on ne peut invoquer leur exemple à titre de règle générale; ils en sont plutôt l'exception (2). »

(1) *Patr. lat.*, t. XLIX, col. 955, ch. II.
(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, loc. cit., p. 254.

Cassien a-t-il vraiment dit ce qu'on lui prête? Il me semble qu'il a précisément dit le contraire, et que pour lui anachorète parfait signifie cénobite parfait. Qu'on ne s'y trompe pas ; il entend parler au chapitre IX de sa XIX^e^ Conférence de la perfection consommée, *consummata perfectio* (1), et non d'une demi-perfection, ce qu'il appelle μερική, et il est obligé d'avouer qu'on n'arrive que rarement à ces sommets, qu'il en est fort peu qui les atteignent, *rara est ergo et paucissimis dono Dei concessa perfectio* (2). Précédemment il a même écrit : très rarement, *rarissime atque a paucissimis obtinentur* (3). Il dit qu'il peut citer les saints Abbés Moïse et Paphnuce, et les deux Macaire, qui menaient d'une façon parfaite la vie active et la vie contemplative. Ils avaient une soif insatiable de solitude pour s'entretenir avec Dieu; mais, comme il arrive toujours, les saints attirent les foules, et les hommes se précipitaient de tous côtés dans le désert pour voir ces géants de sainteté. Et voici ce qui était admirable, ils se prêtaient à tous avec une douceur et une patience inlassables, si bien qu'on aurait pu croire qu'ils n'avaient fait toute leur vie que rendre des services à leurs frères (4). Ils étaient des anachorètes parfaits, et ils étaient, dans un sens, des cénobites parfaits; disons mieux, ils étaient anachorètes parfaits parce qu'ils étaient des cénobites parfaits, parce qu'ils pratiquaient les vertus à la perfection. Ceux qu'on appelle les vrais saints, « les saints » tout court, demeureront toujours une quantité infime par rapport au grand nombre, même de ceux qu'on nomme de saintes gens. C'est ce que constate Cassien, et ceci prouve, semble-t-il, qu'il n'y a pas *solution de continuité* dans leur vie spirituelle.

D'après le R. Père, au contraire, il y aurait un changement quand on passe de la vie active du monastère à la

(1) *Patr. lat.*, t. XLIX, col. 1139.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, col. 1138.
(4) *Patr. lat.*, t. XLIX, col. 1140.

vie contemplative du désert. Il a lu que le P. I. Hausherr avait trouvé « deux grands courants de la spiritualité orientale », cette lecture l'a convaincu. Alors il a voulu voir s'il ne serait pas possible d'en apercevoir des traces, des indications dans les écrits de Cassien; et après une étude très fouillée, — son article en fait foi, — il a cru rencontrer le texte qui lui donnait la solution du problème, dans la première Conférence.

« En nous, affirme l'abbé Moïse, il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité, l'amour du vice ou de la vertu. » Proposition capitale, nous semble-t-il, continue le R. Père, si nous voulons avoir la clé des deux courants spirituels qui cheminent, sans se confondre, dans les *Conférences* de Cassien. » Et quelques lignes plus bas, il ajoute cette conclusion très importante : « Connaissance ou amour, selon que nous mettons l'accent sur l'un ou l'autre des deux termes, nous tendons vers la perfection ou de l'ermite et de la vie contemplative, ou du cénobite et de la vie active (1). »

L'abbé Moïse, et Cassien après lui, ont-ils réellement dit pareille chose? Reportons-nous au texte latin que, fort heureusement pour nous, le R. Père a reproduit intégralement à la note 16 de la page 256. *Intra nos vero nihil aliud esse potest quam scientia aut ignoratio veritatis, et vel vitiorum amicitia vel virtutum, per quae aut diabolo aut Christo regnum paramus in corde* (2). Dans sa traduction, après les mots « ou l'ignorance de la vérité » le R. P. Olphe-Galliard met une virgule, — et dans sa glose, un peu plus loin, il résume d'une façon générale : « connaissance *ou* amour ». Où le R. Père met une disjonction, une opposition, *ou*, Cassien met une conjonction, *ignoratio veritatis* et *vel vitiorum amicitia*... Il ne faut donc pas dire : connaissance *ou* amour, mais connaissance *et* amour. Voilà donc la « proposition capitale » qui croule, et avec elle toute l'argumentation.

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, loc. cit., p. 256.
(2) *Ibid.*, p. 256.

Et d'ailleurs l'abbé Moïse dit-il une chose si extraordinaire? Il me semble qu'en posant en principe qu'en nous, disons en tout homme vraiment *sui compos*, il y a deux choses, à savoir, que l'on connaît ou que l'on ignore la vérité, d'une part, — *et* que l'on aime la vertu ou que l'on aime le vice, d'autre part, il ne fait qu'énoncer une vérité générale, et tellement évidente par elle-même qu'en français on l'appelle plaisamment une vérité de La Palisse. Si c'est là « la clé » qui doit nous permettre d'entrer dans la compréhension des écrits de Cassien, tenons-nous pour assurés que nous ne les comprendrons jamais. Il semble qu'il est beaucoup plus sûr pour nous de nous en tenir à la tradition de l'antiquité chrétienne.

***

4. — *Contemplation et action chez les anciens*

Le R. Père trouve que les travaux de Dom Pichery et les miens « ont été conçus en fonction de trop d'idées modernes, ou étrangères aux traditions dont s'inspirait Cassien (1) ». Quand on lit les œuvres de saint Grégoire le Grand, ses *Morales sur Job* et ses *Homélies sur Ezéchiel*, où le saint Pape revient à chaque instant sur un sujet qui lui tient évidemment à cœur, la contemplation, on ne voit pas qu'il ait fait des emprunts à Cassien, et même on ne voit pas nettement qu'il l'ait connu. Mais si saint Grégoire a été moine, s'il a suivi la Règle de saint Benoît, peut-on douter qu'il ait lu les *Institutions* et les *Conférences*, alors que saint Benoît conseillait si fortement cette lecture à ses moines? Or, pour saint Grégoire, la vie spirituelle « complète » est à deux degrés, la vie active en premier lieu, et la vie contemplative en second lieu; je crois l'avoir suffisamment prouvé jadis (2). On

(1) *Ibid.*, p. 252, note 2.
(2) Cf. *Vie Spirituelle*, 1923, pp. 242-282; 1925, pp. [49]-[84].

ne pourra dès lors pas dire que « je me suis laissé influencer par trop d'idées modernes », quand on saura que c'est à l'école de ce saint pontife que je me suis mis. A qui voudra étudier les écrivains qui après saint Grégoire ont parlé de la contemplation, saint Isidore de Séville, Taion de Saragosse, saint Bède le Vénérable, Paul Warnfrid dit Paul Diacre, Smaragde, Rhaban Maur, Walafrid Strabon, Angelome, Haymon d'Halberstadt, saint Odon de Cluny, saint Pierre Damien, Jean de Fécamp, Guibert de Nogent, Bruno de Segni, Rupert, il paraîtra incontestable que tous se sont mis dans le sillage du pontife auquel la postérité a décerné le titre de « Grand »; le plus souvent même ils l'ont copié textuellement. Saint Grégoire mourut en 604, et Rupert en 1135; tous les auteurs susmentionnés se trouvent répartis entre ces deux dates. On conviendra que le XII[e] siècle n'est pas très moderne.

Saint Grégoire avait composé ses *Morales sur Job* à la prière de son ami saint Léandre de Séville, avant la fin du VI[e] siècle; il n'est pas sans intérêt de voir ce qu'on pensait de la contemplation avant cette date. Le Pontife de Rome professait la plus profonde admiration pour saint Ambroise et saint Augustin. Envoyant à l'évêque Marianus sur sa demande ses *Homélies sur Ezéchiel*, saint Grégoire lui adressait une lettre, dans laquelle il écrivait ces mots si caractéristiques : « *Tua itaque dilectio has sibi ad legendum mitti poposcerat, sed valde incongruum credidi ut aquam despicabilem hauriret, quem constat de beatorum Patrum Ambrosii atque Augustini torrentibus profunda ac perspicua fluenta assidue bibere* (1). »

Ses écrits, à lui, Grégoire, n'étaient qu'une eau bien pauvre, tandis que ceux d'Ambroise et d'Augustin étaient des fleuves profonds, qui coulaient à torrent. On sait que l'évêque d'Hippone, avec son génie prodigieux, a abordé un peu toutes les questions; n'a-t-on pas même montré

(1) *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 785.

récemment qu'il avait essayé une édition critique des Divines Écritures? Voyons donc quelle est la pensée du grand Docteur sur la question de la contemplation.

Après les grands moissonneurs qu'ont été Dom Cuthbert Butler et le R. P. Cayré, qui ont écrit, le premier *Western Mysticism*, et le second, *La contemplation augustinienne*, il reste bien quelques épis à glaner dans le champ immense des écrits de saint Augustin. Très vite on arrive à constater que pour le saint la vie contemplative est l'aboutissement normal de la vie active. Il ne parle nullement de ces deux dispositions « connaissance *ou* amour », que l'on pense trouver dans les œuvres de Cassien, comme de deux dispositions à cloison étanche, pourrait-on dire; bien au contraire, elles s'enchevêtrent et se compénètrent. Pour lui la vie spirituelle est d'une admirable simplicité ; il dit que la contemplation est un salaire, *merces*, que Dieu donne à ceux qui ont travaillé comme il convient pour l'obtenir, mais il ajoute aussi que, malgré tout, elle demeure quelque chose de purement gratuit, un don, que Dieu dès lors peut refuser pour des raisons connues de Lui seul, une grâce qu'Il donne quand Il veut, à qui Il veut, et dans la mesure où Il le veut. Saint Grégoire pense donc exactement comme saint Augustin; ceci est à noter. Ajoutons aussi qu'entre saint Augustin et Clément d'Alexandrie la ressemblance est très frappante, il serait fort aisé de le prouver.

Ce nom de Clément d'Alexandrie m'amène à relever au passage quelques lignes du R. P. Olphe-Galliard. « Rattacher, dit-il, purement et simplement, comme l'a fait Dom A. Ménager (*Vie spirituelle*, 1923, t. IX, 138-153), Cassien à Clément d'Alexandrie, me paraît plus périlleux, encore qu'on puisse trouver bien des rapprochements à faire (1). » Je crois que le R. Père serait très embarrassé, si on lui demandait de dire où il a puisé ce renseigne-

(1) *Loc. cit.*, p. 273, note 90.

ment. Si l'on veut bien se reporter à l'article auquel renvoie le R. Père, on y lira les phrases suivantes :

Page 139 : « Cassien écrit pour des moines, il n'emploie pas les mêmes expressions que le chef du Didascalée, mais pour le fond, *la doctrine demeure la même.* »

Page 144 : « Dans les Conférences de Cassien, on retrouve *exactement la même doctrine.* »

Page 148 : « Cassien reproduit *exactement la même doctrine* dans sa première Conférence. »

Et c'est tout. Or, le R. Père traduit « identité de doctrine » par « dépendance d'un auteur par rapport à l'autre » ; il faut avouer que la conclusion dépasse de beaucoup les prémisses, et que par suite le syllogisme est faux. Gardons que chez Clément d'Alexandrie, chez Cassien et chez saint Augustin, la doctrine sur la vie active et la vie contemplative est absolument la même, — ce qui prouve l'unité de tradition, — et que la vie de foi, selon Clément, est la même chose que la vie active, selon Cassien, et la vie chrétienne commune, la connaissance élémentaire, la science commune, selon saint Augustin; — comme aussi la gnose selon Clément, la contemplation selon Cassien, et la connaissance parfaite, la sagesse, la contemplation selon saint Augustin, sont choses identiques. Les termes changent, le fond de la doctrine ne change pas.

On peut encore mettre ici en avant un argument liturgique. A la messe de la fête de l'Assomption, la Sainte Église nous fait lire à l'évangile l'épisode de Marthe et de Marie. Il faut avouer que, à première vue, la lecture de ce passage déconcerte un peu, à une pareille fête. Serait-ce pour nous dire que, de même que Marie-Madeleine demeurait ici-bas assise aux pieds du divin Maître pour l'écouter, de même la Très Sainte Vierge monte au ciel pour aller jouir à jamais de la contemplation de Dieu? Non. La Sainte Église veut nous faire entendre autre chose, à savoir que, en Notre-Dame, se trouvent réalisées dans leur plénitude, et la vie active figurée par

Marthe, et la vie contemplative symbolisée par Marie; la chose n'est pas douteuse. L'homélie du 15 août, au bréviaire, qui est empruntée à saint Augustin, ne nous le dit pas clairement, il est vrai, mais Paul diacre (Warnfrid) l'exprimera sans hésitation.

Charlemagne l'avait appelé du Mont-Cassin à sa cour, et il lui avait demandé de parcourir les Pères, afin de pouvoir ensuite composer un recueil de sermons qu'on lirait au peuple. Pour la fête de l'Assomption, Paul diacre donne donc le commentaire de l'épisode rapporté par saint Luc. Après avoir dit que Marthe figure la vie active, et Marie la vie contemplative, il fait l'application à la Très Sainte Vierge et montre comment elle pratiquait parfaitement la vie active, quand elle exerçait les œuvres de miséricorde envers son Divin Fils, en le nourrissant de son lait, en l'enveloppant de langes, en le portant dans ses bras, etc., etc., — et comment elle menait éminemment la vie contemplative, quand, recueillant dans son cœur les mystères de son Jésus, elle y songeait sans cesse.

Un chanoine de Poitiers, mort après 1101, Raoul Ardent, redira la même chose, et il aura bien soin de faire remarquer, à sa manière, que si la contemplation est le sommet, elle est la fin normale de la vie active. *Nullus enim activus vivit recte, nisi et ipse aliquando contempletur et oret; aliter enim rationabiliter agere nequit* (1).

On voit, me semble-t-il, que la tradition ne paraît pas s'occuper de mettre l'accent sur « la connaissance ou l'amour », elle n'envisage la vie contemplative que comme un faîte qu'il faut atteindre, le développement normal des énergies déposées dans l'âme par le Baptême, la continuation de la vie des bonnes œuvres, autrement dit, de la vie active. Nous ne sommes donc point ici dans les « idées modernes », mais bien plutôt dans celles de la tradition ecclésiastique.

On objectera alors que ces idées étaient « étrangères

(1) *Patr. lat.*, t. CLV, col. 1427.

aux traditions dont s'inspirait Cassien », puisque Cassien s'était formé en Orient, et non en Occident. Voyons donc ce qu'on pensait en Orient.

***

5. — *Les deux vies dans les traditions de l'Orient*

J'ai étudié jadis dans *La Vie Spirituelle* Clément d'Alexandrie, lequel vivait non loin des déserts d'Égypte. Il est certain qu'il n'écrivait pas pour des moines, mais pour des chrétiens vivant dans le monde. Au fond, pour la vie spirituelle, il importe peu, dans un sens, qu'on soit dans la solitude ou qu'on soit dans le monde; la vie spirituelle demeure toujours la même, le silence et la solitude du désert ne sont que des moyens qui favorisent la contemplation, mais ils ne sont pas indispensables. Ils aident l'âme à se tenir plus facilement devant Dieu, comme nous le chantons dans une hymne, à la fête des Saints de notre Ordre :

Rebus procul mortalibus
Mens avolabat fervida,
Divumque juncta cœtui
Hærebat inter sidera,

et ceux à qui il n'est pas donné d'avoir ces moyens n'ont qu'à se créer une solitude intérieure. C'est ce que Clément d'Alexandrie disait au chrétien parfait qu'il appelait « le gnostique ». Il ne semble pas qu'il ait cherché à mettre le moins du monde « l'accent sur la connaissance ou sur l'amour »; il engage seulement le chrétien qui veut arriver à la perfection de la contemplation à aimer Dieu toujours davantage, ce qui est conforme à l'Évangile.

Il y a encore un autre écrivain d'Orient dont il faut dire ici quelques mots, c'est Origène, qui mourut en 254. Comme Clément, il enseigna au Didascalée d'Alexandrie,

et il l'éclipsa incontestablement. Il avait reçu de Dieu un don magnifique pour interpréter les Divines Écritures; il exerça une influence considérable sur nombre de Pères d'Orient, et non des moindres, et il semble bien que saint Ambroise de Milan ait connu ses écrits. On sait que ses ouvrages furent très lus par les moines d'Égypte, et que, même à un moment, ils mirent le désert en feu; ce fut « la querelle de l'origénisme ». Origène usa et abusa de l'allégorie dans ses interprétations, mais on ne peut méconnaître qu'avec ses allégories il tirait parfois des Saintes Lettres des aperçus splendides et très profonds.

Origène n'a point parlé *ex professo* de la contemplation; ce n'était point là son genre, il voulait seulement expliquer les Divines Écritures, et il est évident que c'est sous cette forme qu'il concevait la contemplation. Nous avons vu jadis, en étudiant Clément d'Alexandrie, qu'une des caractéristiques du « gnostique », du chrétien parfait, du contemplatif, c'était, selon lui, de pouvoir pénétrer les sens cachés de la lettre que Dieu nous avait écrite en nous donnant la Sainte Écriture. Origène s'est parfaitement assimilé cette idée, et même si parfaitement, qu'il ne semble pas concevoir que la contemplation puisse consister en autre chose. Au moyen âge, lire et expliquer « Le Maître des Sentences de Pierre Lombard », telle était la théologie; lire l'Écriture, la scruter pour y chercher la manne cachée, pour y connaître Dieu, telle est la contemplation pour Origène.

Comme tout le monde il reconnaît que la vie se divise en vie active πρακτικὸν, et vie contemplative θεωρητικὸν, et il voit ces deux genres de vie en Notre-Seigneur (1). Ailleurs, à propos de certaines paroles des Évangiles, il dit que la nourriture, *cibus*, figure la vie active, et la boisson, *potus*, la vie contemplative (2), mais il n'insiste point. C'est surtout dans ses Homélies sur l'Ancien Tes-

(1) *Patr. gr.*, t. XIV, col. 231.
(2) *Patr. gr.*, t. XIII, col. 1386.

tament, et en particulier sur le Pentateuque, que nous allons être à même de connaître sa pensée (1). C'est au peuple chrétien d'Alexandrie qu'il s'adressait comme plus tard saint Augustin commentera la Sainte Écriture aux bateliers d'Hippone. Que lui dit-il?

Il explique le premier chapitre de la Genèse, où il est question de la création; il parle du soleil et de la lune, les deux grands luminaires créés par Dieu; et partant de là, il dit à ses auditeurs que le Christ nous illuminera, si l'aveuglement de notre esprit ne vient mettre d'obstacle, et que nous serons éclairés dans la mesure où nous nous tiendrons plus près du Christ, *mens nostra quanto altius et excelsius appropinquaverit Christo, ac se viciniorem splendori lucis ejus objecerit, tanto magnificentius et clarius ejus lumine radiabitur, sicut et ipse ait per prophetam : Appropinquate mihi, et appropinquabo vobis, dicit Dominus*. Il y a cependant une restriction à faire : tous ne vont pas au Christ de manière égale, chacun y va *secundum propriam suam virtutem*. Ou bien nous allons avec la foule, et le Seigneur répare nos forces en nous parlant en paraboles; ou bien nous demeurons perpétuellement, *semper et indesinenter*, assis à ses pieds comme Marie-Madeleine, attentifs seulement à l'écouter parler, et, pour cette raison, sa lumière nous éclaire beaucoup plus, *et utique qui sic accedunt ad eum, multo amplius ex ejus lumine consequuntur*. Si nous faisons comme les Apôtres, si nous ne nous écartons jamais de Lui, si nous demeurons avec Lui dans les persécutions, alors Il nous expose dans l'intimité ce qu'Il avait dit aux foules, Il nous explique les paraboles, et Il nous éclaire beaucoup plus que les autres, *et multo clarius illuminat*. Enfin, si l'on peut Le suivre sur la montagne, comme Pierre, Jacques et Jean, ce n'est plus seulement la lumière du Christ qui nous éclaire, c'est la voix du Père lui-même que nous entendons, *iste non solum Christi lumine, sed*

(1) Nous n'avons pas le texte original, mais seulement la traduction latine faite par Rufin.

etiam Patris ipsius illuminabitur voce (1). En tout ceci Origène nous montre que ce sont les ascensions dans la vertu qui mettent une âme en état de recevoir les communications divines; tout est proportionné au degré de fidélité.

Ailleurs il parle des puits creusés par les patriarches, Abraham, Isaac; il rappelle que la Samaritaine trouva Jésus assis sur la margelle du puits de Jacob. Ces puits, dit-il, symbolisent l'eau des Divines Écritures, c'est là qu'on trouve le Seigneur. Or l'âme qui a l'habitude d'aller puiser les eaux de la science dans ces puits profonds, cette âme peut devenir l'épouse du Christ, *ipsa potest copulari nuptiis Christi*. Il est bien évident qu'il ne s'agit pas ici seulement de l'union à Dieu par l'état de grâce, il s'agit de quelque chose de beaucoup plus haut, des degrés supérieurs de la vie spirituelle. Et fidèle à sa pensée, qu'il faut toujours recourir aux Divines Écritures si l'on veut contempler Dieu, Origène conclut : *Nisi ergo quotidie venias ad puteos, nisi quotidie haurias aquas non solum alios potare non poteris, sed et ipse quoque sitim verbi Dei patieris* (2). Ne pas aller chaque jour boire aux Divines Écritures, c'est vouloir ressentir toujours les ardeurs de la soif.

Or, continue-t-il, cette union de notre âme avec le Verbe ne peut se faire autrement, tenons-le pour certain, que par les instructions que nous donneront les Divines Écritures, symbolisées par les puits. Si donc quelqu'un vient à ces puits, s'il y puise de l'eau, c'est-à-dire s'il médite les Écritures, et s'il y trouve les sens cachés, il s'unira à Dieu plus intimement, *hanc autem conjunctionem animae cum Verbo, certum est non aliter fieri posse, nisi per instructionem divinorum Librorum, qui figuraliter putei appellantur. Ad quos si quis veniat, et hauriat ex his aquas, id est meditando in his, sensum et intellectum percipiat*

(1) *Patr. gr.*, t. XII, col. 151-152.
(2) *Ibid.*, col. 217.

altiorem, inveniet nuptias Deo dignas; conjungitur enim anima ejus cum Deo (1).

On pourrait citer nombre de textes qui nous montreraient que, chez Origène, la méditation des Écritures, la recherche des sens cachés sous l'écorce de la lettre, est comme une idée fixe. Mais en même temps qu'il dit la chose à ses auditeurs, il prend soin de leur rappeler que, s'ils veulent arriver à contempler Dieu de la sorte pour le mieux connaître et s'unir davantage à Lui, il y a des conditions à remplir; au fond, elles peuvent se ramener à une seule : purification de plus en plus complète. Il ne faut pas que la terre de notre âme soit occupée par des décombres de toutes sortes; il nous faut creuser notre terre, en enlever les immondices, c'est-à-dire chasser la paresse de notre esprit, secouer la torpeur de notre cœur (2), alors nous pénétrerons dans les sens cachés, les sens spirituels de l'Écriture, mais seulement dans la mesure où nous aurons banni de notre cœur les manières de voir tout humaines (3).

Expliquant au peuple le Tabernacle que Dieu avait dit à Moïse de fabriquer sur le modèle des exemplaires divins, Origène commence par rappeler brièvement la sortie d'Égypte, le passage de la Mer Rouge, les stations dans le désert, puis il fait l'application de tous ces événements à la vie spirituelle; ils indiquent, selon lui, les ascensions de l'âme vers Dieu, et il conclut que si quelqu'un a effectué toutes ces ascensions dans son âme, c'est-à-dire s'il a grandi dans les vertus, *et ea quae in his indicantur augmenta virtutum*, alors il pourra, en conséquence, arriver même à la vision et à l'intelligence du Tabernacle, *ille poterit consequenter etiam ad visionem et intelligentiam tabernaculi pervenire* (4).

Notons ces mots au passage : *poterit consequenter*;

(1) *Patr. gr.*, t. XII, col. 220.
(2) *Ibid.*, col. 229.
(3) *Ibid.*, col. 234.
(4) *Ibid.*, col. 361.

Origène affirme que ces hauts degrés de contemplation sont une conséquence, normale en quelque sorte, mais Dieu demeure libre de les refuser, puisque le texte dit seulement *poterit*, on pourra y parvenir, on n'y arrivera pas nécessairement. Et continuant, il rappelle la parole de Dieu à Moïse : *Facies mihi sanctificationem, et inde videbor vobis* (Exode, xxv, 8). Écoutons maintenant le commentaire : *Vult ergo Deus ut faciamus ei sanctificationem. Promittit enim quia, si fecerimus ei sanctificationem, possit a nobis videri. Unde et Apostolus ad Hebraeos* (xii, 14) *dicit : Pacem sequimini et sanctificationem, sine qua nemo videbit Deum. Haec ergo est sanctificatio, quam jubet Dominus fieri. quam et Apostolus in virginibus esse vult, ut sint sanctae corpore et spiritu, sciens sine dubio quod qui fecerit Domino sanctificationem, per cordis sui et corporis puritatem, ipse videbit Deum.* La Vulgate porte : *Facientque mihi sanctuarium, et habitabo in medio eorum.* En deux mots, ceci veut dire que, si nous sommes purs de corps et de cœur, ce qui s'appelle préparer un sanctuaire à Dieu, nous pourrons le voir, et ceci dès ici-bas dans la contemplation, puisque Origène vient de dire que nous pourrons voir le Tabernacle et en avoir l'intelligence, tout comme Moïse qui, sur le Sinaï, ne jouissait pas de la vision intuitive.

En résumé, si nous voulons comprendre les choses divines, *ad intelligentiam divinorum*, tout ce qui est en nous, toutes nos facultés, tous nos moindres mouvements, *ingenium, memoria, judicium, ratio, et omnes qui intra me sunt motus* (2), tout doit être mis au service de Dieu. On pourrait multiplier à plaisir les citations d'Origène, car il revient sans cesse sur ce même thème; les conclusions sont toujours identiques : si vous avancez de plus en plus dans la vertu, si le regard de votre cœur se purifie davantage, vous pouvez espérer de la bonté de Dieu d'arriver à

(1) *Ibid.*, col. 364.
(2) *Ibid.*, col. 436.

l'intelligence des sens cachés des Divines Écritures, c'est-à-dire à la contemplation.

***

6. — *Cassien, Evagre le Pontique et les grands orientaux*

A propos de Cassien, on nous parle d'Evagre. « L'idée vient spontanément, écrit le R. P. Olphe-Galliard (1), de comparer les catégories de Cassien avec celles des Alexandrins auxquels le rattache indubitablement Evagre, sinon des emprunts plus directs. » Evagre, originaire du Pont, homme très savant, écrivit des traités célèbres, et fut moine au désert des Cellules. Mais, qu'on veuille bien ne pas oublier qu'avant d'être moine, il avait été l'élève de saint Grégoire de Nazianze, lequel l'adressa à son ami saint Basile, évêque de Césarée. Celui-ci le fit lecteur, et ce fut son frère, saint Grégoire de Nysse, qui l'éleva au diaconat. Ce dernier même avait une telle estime de la science d'Evagre qu'il l'emmena avec lui au Concile de Constantinople (2).

On peut penser qu'au contact de ces hommes éminents en doctrine, Evagre connut les traditions de l'Orient, et que, plus tard, lorsqu'il fut devenu moine, il ne changea pas d'idées. Il est donc intéressant de chercher à connaître la pensée de ces trois saints sur la question que nous traitons.

Saint Grégoire de Nazianze vécut de 328 à 389. On sait qu'il fut l'ami de saint Basile, et son ami le plus cher; avec lui il mena quelque temps la vie monastique. Sa science profonde lui fit décerner le nom de « théologien ». « Que faut-il préférer, écrit-il dans un de ses poèmes, l'action ou la contemplation? La contemplation appar-

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, loc. cit., p. 259.

(2) D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 1740, t. VIII, p. 183.

tient aux parfaits; l'action est le fait de la multitude (1). » « L'action, dit-il ailleurs, engendre la contemplation (2) », ou encore, « l'action est un degré pour monter à la contemplation (3) ». Pour lui, le sommet, c'est ce qu'il nomme « la théologie », la science de Dieu et des choses de Dieu, science qui s'acquiert par la contemplation. « Qui donc, s'écriait-il dans son oraison funèbre de saint Basile, s'est purifié davantage pour l'Esprit, et s'est mieux préparé à exposer dignement les choses divines? Qui, mieux que lui, fut illuminé des clartés de la science, pénétra dans les profondeurs de l'Esprit, et scruta avec Dieu les choses de Dieu? (4) » Et plus loin : « La beauté de Basile, c'est la vertu; sa grandeur, la théologie (5). » Dans sa péroraison, il s'adresse à tous ses auditeurs : « Vous tous qui êtes réunis autour de moi ... redites avec moi l'une ou l'autre de ses vertus... les solitaires, l'homme qui donnait des ailes,... les contemplatifs, le théologien... (6) »

La théologie, la science suprême, est le propre des contemplatifs, c'est saint Grégoire de Nazianze qui nous le dit lui-même. Et si nous lui demandons ce qu'il faut faire pour être vraiment contemplatif et théologien, il donne la réponse sans hésiter. « Veux-tu devenir théologien et digne de Dieu? Garde les commandements, marche par le chemin des préceptes, car l'action est le degré qui mène à la contemplation; fais avec zèle le travail de l'âme par le moyen du corps (7). » Impossible d'être plus clair et plus catégorique. Saint Grégoire de Nazianze dit : « Veux-tu? » Ce mot en dit long; il indique que la con-

(1) *Patr. gr.*, t. XXXVII, col. 928.
(2) *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 411.
(3) *Patr. gr.*, t. XXXV, col. 1079.
(4) *Textes et documents...*, publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay. Grégoire de Nazianze, *Discours funèbre de saint Basile*, p. 197.
(5) *Ibid.*, p. 199.
(6) *Ibid.*, p. 229.
(7) *Patr. gr.*, t. XXXV, col. 1079.

templation dépend de nous. Si nous n'y mettons obstacle, Dieu est tellement bon qu'Il nous l'accordera, à moins que, pour des raisons connues de Lui seul, Il ne juge à propos de la refuser. Et que faut-il faire pour arriver à la perfection de la contemplation? Faudra-t-il mettre « l'accent sur la connaissance »? Le saint répond seulement que tout dépend de l'observation de la loi divine, il faut donc mettre l'accent *sur l'amour*.

Saint Basile pensait-il autrement que son ami, lui qui était si éminent dans les vertus, c'est-à-dire dans la vie active, et qui, au témoignage de l'évêque de Nazianze, mieux placé que tout autre pour bien apprécier, était encore éminent dans la vie contemplative, puisque « nul, mieux que lui, ne fut illuminé des clartés de la science... et ne scruta avec Dieu les choses de Dieu »? Saint Basile était un peu plus jeune que saint Grégoire de Nazianze; il était né en 329, et devait mourir en 379, par conséquent dix ans avant lui. Il avait vu de près les monastères d'Égypte, avait donc été à même de connaître leurs us et leurs traditions, puis il était revenu dans son pays, et avait fondé un monastère où il vécut pendant quelque temps. Dans ses écrits, on trouve de-ci de-là des phrases qui jaillissent rapides comme des éclairs, quand il s'agit de contemplation, mais qui nous permettent cependant d'entrevoir sa pensée.

Il y a quelques années, le P. Humbertclaude étudiait saint Basile d'une manière spéciale (1); il concluait en disant que l'on trouve très nettement indiqués dans les écrits du saint les trois états connus sous les noms de voie purgative, voie illuminative, voie unitive. Et parlant de la prière de ce dernier stade, il écrivait : « Nouveau changement d'attitude dans la troisième voie, grâce au calme de l'âme maintenant possédé, grâce surtout à l'intimité que donne l'amour. Le débutant s'adressait à Dieu comme à son médecin, le parfait converse avec lui comme

(1) *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, 1932, pp. XIII-341,

au fiancé de son âme. L'expansion est alors toute spontanée, et souvent mêlée de grandes douceurs. Douceurs d'ailleurs tout intellectuelles qui consistent à voir et à comprendre toujours mieux la nature divine. — Cette prière ne semble cependant pas dépasser les voies ordinaires, et l'on ne trouve rien dans les écrits de saint Basile qui soit du domaine spécial de la mystique (1). »

Retenons ces derniers mots; il n'y a rien chez lui des phénomènes et des grâces *extraordinaires* dont s'occupe la théologie mystique. Mais ce qui est certain, c'est qu'on le voit de temps à autre glisser quelques mots sur la contemplation; d'où il faut conclure que, en soi, la contemplation n'est pas une chose extraordinaire, ce que nous autres nous traduisons en disant qu'elle est l'aboutissement normal de la vie spirituelle qui se développe comme il convient.

Saint Basile a écrit des *Constitutions ascétiques* ou *monastiques*. En tête il a mis un prologue; et à qui l'adresse-t-il? *A ceux qui vivent ensemble ou qui vivent seuls*, en d'autres termes, aux cénobites et aux ermites, donc aucune distinction. Et que leur dit-il? Il leur dit que si quelqu'un veut se délivrer des liens du monde, il doit ne pas se marier, puis consacrer sa vie à Dieu, et professer la chasteté. Il leur dit que si quelqu'un désire goûter la tranquillité, la paix, la joie, etc..., il doit travailler à bannir loin de ses pensées toute affection terrestre susceptible de troubler son âme, et contempler les choses divines d'un regard très pur, que rien ne vient obnubiler; alors la lumière le remplit sans le rassasier jamais. Celui qui est arrivé à cet état devient semblable à Dieu, autant que cela est possible, de sorte que, après de longs et rudes combats, l'âme purifiée de toute affection terrestre, il peut s'entretenir avec Dieu (2).

Saint Basile ne distingue donc point entre cénobite et anachorète; le premier, tout comme le second, pourra

(1) *Ibid.*, pp. 308-309.
(2) *Patr. gr.*, t. XXXI, col. 1324.

parvenir à la contemplation s'il a la pureté du cœur. Et ceci, le saint va le répétant sans cesse : « Lorsque l'Esprit-Saint, semblable au soleil, aura trouvé un œil purifié, il te montrera en Lui-même l'image de l'Invisible; et, dans la bienheureuse contemplation de cette image, tu verras l'ineffable beauté de l'Archétype (1). »

Dans son Homélie sur le psaume XXIX, saint Basile parle de la « Beauté véritable, de la Beauté très aimable qu'est Dieu, et que seule peut contempler une âme pure (2). » A diverses reprises, il revient sur cette même pensée, dans l'Homélie sur le psaume XLV (3); il répète au psaume XXXII que sans cette pureté « on ne peut monter à la contemplation des choses intelligibles (4) ». Saint Basile ne dit rien de plus précis, mais il semble que l'on peut conclure que si l'âme s'est purifiée comme elle le devait, elle parviendra à la contemplation.

Il nous reste à voir saint Grégoire de Nysse, un des frères de saint Basile, qui vécut de 332 à 400. Sa renommée, sans atteindre celle de son aîné, fut aussi très grande. Par lui nous allons avoir sur la contemplation plus de renseignements que n'en ont donné saint Grégoire de Nazianze et saint Basile.

Un jeune homme, nommé Césaire, que l'évêque de Nysse appelle « homme de Dieu (5) », lui avait demandé dans une lettre de lui dire en quoi consistait la perfection. Toujours désireux de faire du bien aux âmes, le saint voulut répondre à cette question ; mais au lieu de se contenter de donner sa pensée en quelques mots, il résolut de composer un livre. Il chercha qui pourrait lui fournir un type accompli de perfection, il crut l'avoir trouvé dans Moïse, le législateur des Hébreux. C'est pour cela qu'il intitula son ouvrage : *De la vie de Moïse ou de la per-*

(1) *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 109.
(2) *Patr. gr.*, t. XXIX, col. 318.
(3) *Patr. gr.*, t. XXIX, col. 426, 427, 430.
(4) *Ibid.*, col. 327.
(5) *Patr. gr.*, t. XLIV, col. 429.

fection dans la vertu. Saint Grégoire de Nysse commence donc par passer en revue toute la vie de Moïse, puis il en donne une interprétation allégorique. Il est évident que nous ne le suivrons pas dans toutes ses explications, ce qui serait d'ailleurs inutile ici. Disons seulement que Moïse devait faire sortir les Hébreux de la terre d'Égypte, symbole du péché, leur faire passer la Mer Rouge, où les Égyptiens, figure du mal sous toutes ses formes, allaient être engloutis, puis les conduire à travers le désert où ils feraient de nombreuses stations, lesquelles indiqueraient les ascensions de l'âme dans la vertu, et, finalement, le peuple hébreu arriverait au Sinaï, où Dieu devait se manifester. Tel est le plan général de l'œuvre.

« L'homme, écrit saint Grégoire de Nysse, est donc sorti, le cœur pur, de l'abîme où il a englouti le tyran qui le poursuivait ; il a bu des eaux amères, et mené une vie éloignée de tout plaisir. Cette vie, au premier abord, semble dure et pénible, mais peu à peu elle devient douce et facile à ceux qui y ont goûté, après y avoir mis le bois de la Croix. Cet homme s'est ensuite reposé de ses fatigues sous l'ombrage délicieux des palmiers, près des sources qui représentent les fleuves de la doctrine évangélique ; il a calmé les ardeurs de sa soif en buvant de l'eau vive qui jaillit de la pierre, c'est-à-dire du Christ ; il s'est rassasié du pain du ciel, enfin il a triomphé de ses ennemis dans le combat. Et cette victoire, c'est Moïse qui la lui a procurée, en demeurant en prière, les bras étendus, figure prophétique du mystère de la Croix, car c'est ce mystère qui donne la victoire à l'Israël véritable. Celui donc qui a franchi toutes ces étapes en vient enfin à contempler la nature divine ; mais pour ce faire, il ne suffit pas que l'âme soit pure, et que le corps ait été purifié par des ablutions fréquentes ; les vêtements eux-mêmes doivent être nets, il doit y avoir harmonie parfaite entre l'extérieur et les dispositions intérieures de l'âme. Avoir des vêtements souillés ne sera jamais un obstacle à la contemplation ; mais ce qui nous empêche de monter à Dieu,

ce sont les habitudes que nous contractons ici-bas, lesquelles sont en quelque sorte des vêtements dont l'homme est revêtu. Et il convient que ces habitudes, ces vêtements ne soient pas maculés, mais qu'ils soient très nets. Celui qui a apporté tous ses soins à se purifier ainsi, et qui a relégué loin de la montagne les troupeaux d'animaux, celui-là peut alors s'élever aux hautes contemplations. Éloigner les animaux veut dire, me semble-t-il, que nous ne devons faire aucun cas de la connaissance qui nous vient des sens, pour contempler l'intelligible, car le propre de l'animal, c'est de se laisser conduire uniquement par les sens; d'intelligence il ne saurait être question. Ce qui pousse l'animal à chercher à assouvir ses désirs, c'est ou bien le sens de la vue, ou bien le sens de l'ouïe, ou quelque autre sens, mais jamais la volonté ou la raison. Aussi tous les mouvements de l'animal sont-ils œuvre des sens. Mais quand il s'agit de contempler Dieu, point n'est besoin du sens de la vue, ou du sens de l'ouïe, en tant que tels; cette connaissance de Dieu dépasse tout ce qu'on peut comprendre, « l'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, son cœur ne saurait concevoir ce qu'est Dieu ». Aussi celui qui veut arriver à contempler Dieu, doit-il au préalable purifier son âme de tout ce qui est mouvement sensible et irraisonnable; et quand il aura banni de son esprit toute image sensible, quand il se sera abstenu de s'approcher de son épouse (l'épouse doit ici s'entendre des sens, qui, comme partie intégrante de notre nature, habitent avec nous), alors il pourra enfin s'approcher de la montagne.

Cette montagne dont l'accès est difficile, c'est la théologie; c'est à peine si la multitude peut arriver au pied de cette montagne. Mais si l'on est un Moïse, on montera plus haut, on aura le courage d'écouter sonner les trompettes, dont le son, dit l'histoire, « devenait de plus en plus éclatant et terrible (1) ».

(1) *Patr. gr.*, t. XLIV, col. 369 seq.

On reconnaît dans ce fragment le résumé rapide de certains chapitres de l'Exode, dont saint Grégoire de Nysse donne une interprétation pour la vie spirituelle. Comme son homonyme de Nazianze, il appelle, lui aussi, le sommet de la contemplation « la théologie », parce que c'est là que l'âme apprend à connaître réellement Dieu; et comme lui aussi, il redit que, pour parvenir à ce bienheureux état, une seule condition est requise, une pureté du cœur parfaite. Cassien, il faut bien le reconnaître, ne parle pas différemment; il appelle cela *puritas theoretica*.

Si l'on est un Moïse, on monte donc au sommet du Sinaï, ceci est l'apanage de quelques âmes très fortes et très saintes, d'une élite en un mot, et alors avec Moïse on entre dans la nuée et on voit Dieu. Saint Grégoire de Nysse a ici une page très belle sur la vision de Dieu *dans l'obscurité* (1), et en la lisant on ne peut s'empêcher de faire un rapprochement avec une page semblable du pseudo-Denys l'Aréopagite (2).

Écoutons encore saint Grégoire de Nysse : « La vertu véritable renferme deux éléments, la foi en Dieu et les bonnes œuvres, car, il faut bien le dire, la pureté de la vie n'en est pas une partie minime. La vertu nous apprend tout d'abord à bien connaître Dieu ; elle nous dit qu'une intelligence humaine ne saurait concevoir ce qu'Il est; puis elle nous indique très exactement ce que nous devons faire, quelles bonnes œuvres nous sommes tenus d'accomplir pour parvenir à la perfection ; enfin elle nous introduit dans le tabernacle qui n'a pas été fait de main d'homme. Qui donc pourrait suivre celui qui franchit tous ces degrés, et s'efforce de monter toujours plus haut, celui qui, arrivé à un sommet, s'en sert comme

(1) *Ibid.*, col. 376.

(2) Cette page de Denys se trouve reproduite dans *La Vie Spirituelle et l'oraison*, par Mme Cécile Bruyère, Abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, ch. XIX, pp. 331-332.

d'échelon pour en gravir un autre, passer de ce second à un troisième et ainsi de suite, tâchant de s'élever toujours plus, et de devenir de plus en plus parfait? Les Hébreux sentaient le courage leur manquer, ils n'osaient monter; seul, Moïse s'avance au pied de la montagne, il en gravit les pentes, entend sans faiblir le son des trompettes, et finalement entre dans cette retraite mystérieuse où Dieu se révèle. Même il ne s'arrête pas là, il pénètre dans le tabernable que la main des hommes n'a pas construit; c'est là le terme dernier où parvient celui qui a franchi tous les autres degrés (1). » Puis l'évêque de Nysse donne l'interprétation du tabernacle, et de tout ce qu'il contenait, en entrant dans les plus minimes détails.

Il y a encore un autre passage de ce livre splendide *De la vie de Moïse* qu'il faut mentionner. L'Exode (xxxiii, 20) rapporte qu'un jour Moïse, qui parlait au Seigneur comme un ami à son ami, lui demanda de lui montrer sa gloire; et le Seigneur lui répondit qu'il ne pourrait pas le voir en face, cela n'étant pas possible à un homme mortel. Saint Grégoire de Nysse s'empare de cet épisode, et va le gloser. « Un corps lourd et rond vient-il à tomber d'une montagne, son propre poids l'entraîne, sans qu'il ait besoin de recevoir d'impulsion extérieure; s'il ne rencontre pas d'obstacle, il continue sa course rapide, et il ne s'arrêtera que lorsqu'il sera arrivé dans la plaine. Pour l'âme, il y a quelque chose d'analogue : par nature elle tend à monter toujours. Une fois qu'elle est affranchie des désirs de la terre, elle sent son ardeur grandir de plus en plus, elle s'élance plus rapide, et elle s'élève toujours davantage vers des choses plus sublimes. Nul obstacle ne l'arrête, et naturellement elle se porte vers le Souverain Bien. Car c'est là une des propriétés du bien; il est si beau qu'il attire à lui tous ceux qui ont des yeux assez sains pour le contempler en face. Voilà pourquoi l'âme qui désire les choses du ciel s'élève toujours, comme dit

(1) *Patr. gr.*, t. XLIV, col. 377.

l'Apôtre, et vole sans cesse vers des régions plus élevées. Les merveilles qu'elle a vues l'aident à en découvrir de nouvelles; ses désirs deviennent de plus en plus ardents, jamais elle ne s'arrête, mais toujours elle monte, dans cette vigueur croissante que lui donne ce qu'elle a fait jusque-là, car ce qui entretient, et ce qui développe les forces de l'âme, ce sont les seules actions vertueuses (1). »

On pourrait encore citer d'autres textes, on verrait que toujours, quand il s'agit de la contemplation, saint Grégoire de Nysse ne voit qu'une chose, la pureté du cœur; nulle part on n'entrevoit qu'il mette « l'accent sur la connaissance ».

* * *

Donc, que l'on regarde en Orient ou en Occident, que l'on étudie Clément d'Alexandrie, Origène, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, ou saint Augustin, saint Grégoire le Grand, et nombre d'écrivains jusqu'au XII[e] siècle, on est obligé de constater que ces auteurs, qui furent des intelligences supérieures, parfois même des hommes de génie, des saints, des Docteurs de l'Église, souvent de très grands mystiques, ne voient qu'une seule chose, quand il s'agit de la contemplation, la pratique des vertus et une pureté du cœur toujours croissante.

Le R. P. Olphe-Galliard répondra : « Malgré les rapports étroits qui la lient avec la science spirituelle, dont elle est la préparation, la pureté du cœur ne nous intéresse pas ici directement. C'est l'aspect : connaissance, nous venons de le voir, qui caractérise la perfection de l'anachorète (2). » On est pourtant bien obligé de s'y intéresser, vu que les Pères de l'Église ne parlent que de cela. Quant à l'aspect « connaissance », j'avoue que je n'ai pu nulle part en découvrir de traces.

(1) *Ibid.*, col. 401.
(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, loc. cit., p. 258.

On objectera encore : « Un trait nous frappe dès la première conférence de cette nouvelle série (11-17); il n'y est nullement question de la contemplation connaissance, mais seulement de l'*amour des vertus*. Et pourtant elle s'intitule expressément « *de perfectione* ». Ainsi donc perfection et contemplation sont ici nettement distinguées (1). » A ceci il est aisé de répondre que perfection et contemplation sont deux choses différentes; la perfection de la charité est un état, tandis que la contemplation demeure et demeurera toujours un acte ici-bas; elle ne deviendra un état que dans l'éternité, où nous verrons Dieu face à face. De plus la contemplation ne suit pas nécessairement la perfection; pour des raisons connues de Lui seul, Dieu peut la refuser à ceux qui ont fait tout ce qu'il fallait pour l'obtenir. Saint Grégoire le Grand fait même remarquer que souvent, *saepe*, un pécheur qui vient de se convertir reçoit cette grâce de la contemplation, précisément pour qu'il s'affermisse dans le bien (2). Il n'en reste pas néanmoins que, normalement, la grâce de la contemplation est accordée aux parfaits, et saint Augustin l'appelle alors *merces*, un salaire. Cette contemplation n'est pas, à proprement parler, quelque chose d'extraordinaire, tandis que certaines oraisons dont parle Cassien à propos des anachorètes, les embrasements, les transports, la prière de feu, sont des états surnaturels extraordinaires. Et c'est ici précisément que nous ne sommes plus d'accord avec certains modernes, parce qu'ils restreignent trop le sens du mot contemplation, l'appliquant seulement à des états infus très élevés. Les anciens Pères de l'Église lui donnaient une signification beaucoup plus large; peut-être serait-il sage de les suivre. De même que, dans la vie active, il y a des degrés dans la vertu, les vertus ordinaires des bons chrétiens, et les vertus héroïques des saints, et entre elles beaucoup d'intermédiaires; de même dans la contemplation il y a également

(1) *Ibid.*, p. 273.
(2) *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 1016.

des degrés, ce que ne semble point admettre celui qui écrivait récemment : « S'agit-il, dans les textes de saint Grégoire le Grand, directement d'états passifs, de contemplation purement infuse ou seulement des lumières et consolations qui se retrouvent à tous les stades de la vie spirituelle, en particulier dans l'étape de la vie unitive, qui ne supposent pas d'intervention extraordinaire de la grâce, et qui s'allient à une activité personnelle des puissances caractérisée? (1) » Il n'est point douteux que ces lumières et ces consolations appartiennent à la contemplation pour saint Augustin et saint Grégoire le Grand; ce sont seulement les degrés inférieurs. Ceux qui ont le cœur pur, et qui rempliront les conditions requises, verront de temps à autre les cieux s'entr'ouvrir, et par ces fentes du paradis ils apercevront, mais rapidement, quelque chose des splendeurs de la Jérusalem céleste, ce sont là des expressions de saint Grégoire le Grand. Ceux qui ont le cœur pur, et qui, comme Marie-Madeleine, demeureront assis aux pieds du Divin Maître, recevront des miettes de cette table divinement servie, et ils en recevront autant qu'ils en voudront; ce sont là des expressions de saint Augustin.

Dom Pichery a bien voulu m'écrire qu'après lecture de l'article du R. P. Olphe-Galliard, il croyait encore que la contemplation demeure le terme normal de la vie vertueuse; jusqu'à plus ample informé, je crois, comme lui, qu'il est plus sage de s'en tenir à la doctrine de ces grands saints et illustres Docteurs qui parlent, d'ailleurs, comme les Pères de l'Église d'Orient, car j'hésite à croire que Cassien ait adopté d'autres théories, d'autant que le R. Père nous dit lui-même : « L'étude du vocabulaire de Cassien se montre des plus décevantes. Les mêmes mots alternent ou se juxtaposent, sans qu'on puisse toujours préciser les nuances (2). »

fr. A. Ménager, m. b.

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1934, p. 196.
(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1935, loc. cit., p. 256.

La morale d'Emil Brunner
morale protestante de la foi pure [1]

La résistance de Barth au National-Socialisme, sa venue récente à Paris ont fait connaître au grand public le mouvement de la Théologie Dialectique. Quelques traductions, dues à M. le Pasteur Pierre Maury, se propagent dans le monde instruit. Bien entendu, les revues protestantes de langue française avaient déjà publié des études sur cet étonnant « revival ». Les philosophes, qui s'intéressent à Kierkegaard (plusieurs volumes traduits récemment aux éditions « Je sers » et aux éditions « Montaigne »), devaient ouvrir les oreilles aux prédications de ses disciples : la *Société Française de Philosophie* a discuté une communication de M. Pierre Maury sur Barth. L'heure est propice pour faire connaître la morale de ces théologiens, car c'est leur vie spirituelle avant tout qui attire l'attention des penseurs français. Un livre d'Emil Brunner, probablement le plus important, avec la Dogmatique de Barth, parmi les ouvrages des théologiens dialectiques, expose cette morale, et a suscité des discussions, non seulement parmi les cercles étrangers, mais à l'intérieur même du groupe. Nous voudrions analyser ce

(1) Nos lecteurs comprendront sans peine quel dessein est le nôtre en publiant sur les doctrines morales ou les spiritualités d'inspiration non catholique des études objectives, sereines et critiques. Il ne suffit pas à de vrais chrétiens de contribuer par la prière à l'union des Églises dans l'unique Église, il appartient à l'élite éclairée de s'instruire des vraies positions de nos frères séparés pour mieux travailler au règne de la seule vérité qui délivre. *La Vie Spirituelle* voudrait, sur son terrain propre, dans la mesure du possible, apporter son modeste concours à cet effort de compréhension et de charité (N. D. L. R.).

livre profondément pensé et animé d'un souffle prophétique; après quoi nous essaierons une appréciation critique.

L'ouvrage est divisé en trois livres. Le premier pose le problème de la moralité : après avoir montré l'inconsistance des éthiques rationnelles, il propose le message évangélique concernant notre vie. Le second est consacré au contenu de la morale chrétienne : le commandement de l'amour. Mais avec le commandement de l'amour, tout n'est pas dit sur ce que nous devons faire : loin de là, car le grand commandement donne une orientation à la vie intérieure, non un contenu pour nos actes, et le monde du péché dans lequel nous existons s'oppose à lui. Cependant les situations dans lesquelles nous sommes, la famille, les groupes économiques, la société, l'État, exigent de nous des services. Puisque Dieu nous a créés en notre individualité historique, et puisque dans sa miséricorde il pardonne nos péchés en exigeant notre obéissance, les obligations que nous imposent les hommes se trouvent voulues par Dieu. Par rapport au commandement de l'amour, elles ne sont rien : mais leur nombre et la place qu'elles tiennent dans notre vie réclament, de la part du moraliste chrétien, une longue étude. Elles occupent donc, dans l'ouvrage d'Emil Brunner, plus de la moitié des pages, et nous nous y arrêterons longuement, d'autant plus que ses doctrines de la famille, du mariage, de l'économie, de l'État, de l'Église, sont très dignes d'attention (1).

I. — Moralité naturelle et moralité chrétienne

Il semble que la morale n'a de profondeur que par la religion, et de clarté que par la raison humaine. Mais la clarté ne s'obtient qu'au prix de l'abstraction, de l'appauvrissement, du vide, de l'isolement. En fin de compte, toute mora-

(1) Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch theologischen Ethik*, 696 p., in-8°. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1932. Karl Barth, *Parole de Dieu et parole humaine*, 272 p. in-8°. *Révélation, Église, Théologie*, 56 p. (éd. Je sers). Édouard Thurneysen, *Dostoïevski ou les confins de l'homme*, 206 p. in-12 (ib.) *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (séance du 23 décembre 1933).

lité humaine (philosophique ou autre) s'établit en une opposition radicale à l'égard du Christianisme. Car toute moralité qui vient de l'homme consiste à posséder le Bien ou à être bon, l'un et l'autre dans l'intérêt de l'homme, et dépendant de lui : c'est l'homme qui se sauve en réalisant le Bien, et qui, par conséquent, se fie en lui-même et fonde sur soi sa sécurité. Or le Christianisme enseigne exactement le contraire : tous sont pécheurs, le péché est au plus profond de leur être; se fier en sa justice est le pire mal, puisque nous n'avons le Bien qu'en Dieu : la loi, loin de nous sauver, n'est que l'aiguillon du péché, puisqu'elle implique la confiance en sa propre justice. Elle nous sépare donc de Dieu, et en nous séparant de Dieu elle nous sépare de nos frères, que d'ailleurs il est impossible de rencontrer si on les place dans un programme abstrait. Bien plus, l'obligation, qui est le centre et comme l'essence des morales humaines, n'a de signification que parce que l'homme n'a pas le pouvoir d'accomplir le Bien et parce que le péché a détruit l'union avec Dieu. Or nous ne connaissons la réalité du péché que si, au-delà de l'impuissante loi abstraite, Dieu se fait connaître personnellement : la gravité de la chute n'est estimée que par rapport à la sainteté de Dieu. Ainsi, tandis que l'homme, oubliant sa nature d'être créé, voulait créer sa moralité et aller à Dieu (contradiction qui est à la source de toutes les autres), c'est Dieu qui vient à lui. Alors s'opère le retournement de l'existence, le véritable renversement des valeurs : la foi consiste à savoir qu'on est né à une nouvelle vie, laquelle est un don gratuit. Par là délivrés de la recherche de nous-mêmes, nous sommes tout en Dieu; nous n'avons plus affaire à une loi, mais au Dieu d'amour; nous sommes libres, étant maintenant ce pour quoi Dieu nous a créés; nous sommes dans la paix et dans la joie; l'amour nous fait rencontrer les autres personnellement, comme nous avons rencontré Dieu. Mais il importe ici de ne pas se faire d'illusion : cette description n'est pas à prendre au sens réaliste d'une grâce, qualité infuse dans notre âme, ou de vertus possédées par nous, car nous demeurons irrémédiablement pécheurs. Tout ici est l'œuvre de Dieu, œuvre extrinsèque à nous : Dieu parle, et il se répond lui-même par l'actualité de notre décision. Il y a la Parole de Dieu, et rien autre. Seulement l'indicatif de la Parole devient impératif en s'a-

dressant à nous pécheurs. Ce n'est pas à dire que la Parole de Dieu soit une loi comme celle de l'Ancien Testament ou comme le devoir des morales rationnelles : car la Loi que Dieu donne aux chrétiens est interprétée par la foi qui connaît la grâce; au lieu de s'interposer entre le prochain et moi comme un système abstrait de dettes et de créances, elle me mène à lui, et derrière elle il y a l'amour de Dieu. Le théologien doit s'attacher à maintenir, dans ces affirmations, les deux aspects solidaires sur lesquels ont insisté séparément les protagonistes de la Réforme : l'aspect de liberté, Dieu donne (Luther), l'aspect de sérieux, d'obéissance, Dieu commande (Calvin).

Nous comprenons maintenant ce qu'est l'éthique chrétienne. Elle ne déduit pas, comme font les philosophes, les différents devoirs d'un principe unique. Que déduirait-elle de l'amour de Dieu? L'amour de Dieu nous est notifié par la foi, mais il nous reste inconnu : de ce qu'on ne connaît pas, on ne déduit rien. A l'inverse, la morale chrétienne n'est pas descriptive, car on ne décrit que des choses données, et la grâce de Dieu n'est pas un ensemble d'objets réalisés dans la nature. Le problème ainsi posé paraît insoluble : il s'agit d'édifier une morale sans raisonner et sans constater. Les théologiens dialectiques ont accoutumé de fermer toutes les issues. Ils sortent quand même des défilés; mais nous verrons qu'à accomplir sans cesse ces prouesses impossibles, ils abandonnent aux détours du chemin beaucoup de la substance de la vérité.

II. — **Le commandement**

La Parole de Dieu est grâce (nous pouvons croire) et elle est commandement (nous devons croire). C'est la même chose, en quoi il faut distinguer deux aspects : la foi concerne ce que Dieu fait en moi, le commandement concerne ce que je dois faire, il est l'appel de Dieu à l'aimer. Pas d'autre Bien que celui-là, et c'est un Bien concret, strictement individuel : Dieu nous parle sans intermédiaire, « entre quatre yeux ». C'est pourquoi il n'y a pas d'actions indifférentes, Dieu réclamant toute notre vie. Ou bien, si l'on préfère

parler ainsi, toutes nos actions, en elles-mêmes, sont indifférentes, en dehors de l'amour qui seul leur donne un sens.

Il semble que le problème de l'action morale devienne encore plus insoluble. Dieu nous aime, et fait que nous, ses élus, nous l'aimions : nos actes, en eux-mêmes, sont indifférents. Alors quoi faire? n'importe quoi? Mais l'amour de Dieu, avons-nous dit, est en même temps commandement, et la volonté de Dieu se manifeste par la Révélation : volonté créatrice et volonté rédemptrice. Dieu nous parle, avons-nous dit encore, personnellement, à l'instant actuel : ce commandement de l'heure, indéfiniment renouvelé, se trouve en fait déterminé par le monde qui nous entoure et par l'histoire qui nous précède, car nous devons respecter toute créature de Dieu, et la hiérarchie qu'il a établie entre les êtres. Il ne s'agit pas là d'un raisonnement philosophique, d'une morale du Bien, de la perfection, de l'ordre. Non. Simplement, la structure du monde est pour nous le signe de la volonté de Dieu. Est-ce à dire que le chrétien accepte, comme imposées par Dieu, toutes les situations de fait : est-il un conservateur à la manière des disciples de Confucius? Bien loin de là, car le monde est corrompu par le péché, qui empêche la volonté de Dieu de nous atteindre directement. Le chrétien doit lutter contre le mal : il devrait tout renouveler : la morale de l'Évangile est autant révolutionnaire que conservatrice. Il importe donc de distinguer ici deux points de vue antitbétiques : la création détermine où nous devons agir, et cela est fixé (conservation), la rédemption donne à notre agir le motif et la direction, et cela est renouvellement (révolution). Points de vue antithétiques et pourtant solidaires, car le monde de la création n'est compris que grâce à l'amour rédempteur : la charité empêche que conservation et révolution se fassent l'une aux dépens de l'autre. Nous devons aimer ce pécheur tel qu'il est, en son abjection, mais pour qu'il devienne ce qui lui est destiné dans le Christ.

La Révélation nous indique ce que nous devons faire : les devoirs particuliers ne sont-ils pas réintégrés ainsi par un artifice analogue à celui de Kant tirant les différents devoirs de la forme vide de l'impératif catégorique? Le Discours sur la Montagne ne constitue-t-il pas un recueil de lois? M. Brunner ne le veut pas. Selon lui, le Décalogue, le Dis-

cours sur la Montagne sont des témoignages de la volonté de Dieu : ils nous présentent des exemples de ce que Dieu attend de nous dans les situations concrètes, mais ne constituent en aucun degré une casuistique qui rendrait inutile la décision personnelle et supprimerait le poids de l'instant et de la responsabilité. — Il est vrai que si nous éliminons la légalité de l'Évangile, nous la retrouverons à un niveau inférieur : nous sommes liés à toutes sortes de réalités contraignantes, physiques, psychiques, sociales, nous sommes tenus de nous y conformer en vue de l'amour de Dieu. D'une manière ou d'une autre, nous n'échapperons pas au problème de la Loi. M. Brunner le reconnaît franchement, et résout le problème par une série de distinctions empruntées à saint Paul, mais selon le sens que leur donnent les Réformateurs : 1. Les lois que m'impose l'ordre du monde doivent être obéies, non comme normes juridiques, mais pour obéir à l'amour de Dieu qui nous réclame tout entiers. La loi mène à Dieu, παῖδαγωγὸς εἰς Χριστόν. 2. La loi est la volonté « étrangère » de Dieu, c'est-à-dire connue par le pécheur qui n'a pas la foi. Elle « juge », jette le pécheur dans le péché et dans le désespoir (on reconnaît la *Krankheit zum Tode* de Kierkegaard), mais on n'arrive à Dieu que par là. 3. La loi indique au croyant ce qu'exige sa situation nouvelle, « être dans le Christ »; elle n'intime plus les ordres du Maître à des esclaves, elle manifeste ce que doit faire le fils pour répondre à l'amour du Père. En somme, la loi a trois rôles : éducation, pénitence, direction.

La loi est connue par la conscience. Ne prenons pas ce mot au sens des philosophes : la raison connaissant les principes de la conduite. Car le péché infecte toute l'âme : la conscience est la vue de cette énigme primitive, *Ur-rätsel,* de notre séparation de Dieu. La conscience retentit en nous comme un « signal d'alarme » annonçant que l'ordre est détruit. Elle est l'épée flamboyante qui nous sépare de Dieu, elle est « l'angoisse de Dieu, qui nous pousse à fuir Dieu, et en même temps la quête de Dieu, qui dissimule le chemin du retour, et par conséquent voit cachée la direction du retour » (p. 142). La « conversion », dont parlent tant les théologies protestantes depuis Schleiermacher, n'est pas un événement magique qui transformerait l'âme, ni une expérience sentimentale : elle est affaire de foi, croire que sa vie

est centrée en Dieu, ce qui fait cesser la domination de l'amour-propre et l'esclavage du monde. Bien qu'œuvre de Dieu et non de l'homme, la foi par laquelle nous renaissons est notre acte le plus personnel, car elle opère le retournement sens dessus dessous de notre être. Elle est donc la « pensée existentielle » à son plus haut degré, atteignant les conditions dernières de notre réalité, nous constituant en notre être solide parce qu'elle nous constitue en Dieu. C'est pourquoi elle est radicalement impensable, car seules les choses sont pensables, l'esprit ne l'est pas : la foi seule saisit, au-delà de toute expérience, la réalité de l'être par le moyen de la Parole.

De ceci découlent des conséquences que nous énumérons sans y insister : le lecteur verra par lui-même le lien qui les unit aux affirmations précédentes. La foi n'est pas une vertu présente en nous à la manière d'une chose que nous posséderions : Dieu agit, c'est tout, nous n'avons rien. Par la foi nous mourons et renaissons : Dieu veut que le vieil homme disparaisse, « désespérer de nous-mêmes nous est sévèrement commandé » ; et le vieil homme doit disparaître à ce point qu'on ne s'occupe plus de lui ; on n'a pas à le tuer par une pénitence monacale, qui serait « mouvement égocentrique » ; la pénitence consiste à se donner à la communauté pour la servir. La justice selon le monde est réclamée du chrétien, mais uniquement comme une condition, car en soi, elle est dépourvue de valeur ; la foi l'exige *par en haut*, non par en bas. Autrement dit, la justice n'est pas une valeur naturelle qui servirait de support à la grâce. Résumons ici ce que comporte l'acceptation du commandement de Dieu par la foi : 1) la vertu civile en sa finitude légale ; 2) la loi absolue intimée par Dieu à chaque instant de notre vie ; 3) l'impératif concret du progrès ininterrompu.

La vertu et la justice nous amènent aux devoirs envers le prochain. De devoirs envers Dieu en tant que culte, ou de devoirs envers soi-même, il n'est pas question : l'unique sacrifice de Jésus a aboli le culte, et Dieu veut que nous sortions de nous-mêmes. Il nous demande d'aimer notre prochain, tel qu'il est, *hic et nunc*. Or, la liaison de chaque homme avec ses frères se précise dans la vocation, *Beruf* : nous revenons ici à un enseignement de Luther. Avoir la foi consiste à se savoir « appelé » : Dieu appelle le pécheur, par

un appel personnel, à le servir dans le péché, malgré le péché, par l'obéissance. Vocation suppose prescience, mystère sur lequel ont tant discuté les théologiens et qui a épouvanté tant d'âmes. Le danger vient ici de ce que la pensée spéculative s'arroge le droit de contempler sur un même plan, comme si elle était Dieu, le passé et l'avenir. Illusion d'orgueil, car le passé ne m'appartient pas, il n'est plus rien : le futur ne m'appartient pas davantage, puisque Dieu a pris en m'appelant la responsabilité de mon action, et c'est en cela précisément que consiste la vocation. Je suis uniquement au moment présent, *entre les temps* (1), dans une *morale de l'intérim*. Sans la vocation, j'oscillerais entre la fuite hors du monde et l'acceptation des compromis lâches ; entre la fureur révolutionnaire et la résignation plate des conservateurs. Par la vocation, je fais ma besogne le mieux possible. Par elle encore sont éliminés tous les problèmes de casuistique, puisque le vouloir de Dieu m'atteint en mon individualité au moment présent.

Je suis appelé par Dieu directement, à chaque heure, à faire ce qu'il veut. Mais encore, que veut-il ? Car il ne nous parle pas dans notre expérience. Pourtant, c'est le contenu de cette expérience qui nous montre comment servir Dieu. Nous devons vouloir ce que Dieu veut en créant : la vie du prochain, physique, intérieure, sociale, et les lois fondamentales des sociétés, et la solidarité et les inégalités. Nous devons vouloir ce que Dieu veut en nous sauvant : accepter nos frères avec leurs misères, les servir en vue du salut éternel. Le chrétien a appris que Dieu adresse son appel à chacun de ces petits et de ces misérables, et qui sait si cet appel ne doit pas passer par lui-même pour parvenir à son frère ? Les premiers devoirs, ceux qui viennent de la création, ne sont voulus par Dieu, très souvent, que de manière indirecte, car ils sortent de situations que le péché a établies. Leur valeur consiste moins en ce qu'ils font faire le bien qu'en ce qu'ils empêchent le mal ; leur légitimité vient de l'urgence irrésistible ; c'est le seul moyen d'arrêter le progrès de l'incendie. Le chrétien aura à cœur de satisfaire, avant tout le reste, à ces obligations grossières, mais urgentes, obligations

(1) On comprend pourquoi les théologiens dialectiques ont fondé la revue intitulée *Zwischen den Zeiten*.

qui très souvent impliquent une dureté et une inhumanité : c'est l'écorce qu'il faut bien accepter pour pénétrer jusqu'au fruit, qui est la charité envers les personnes (1). Bien plus, en accomplissant son « service », *Amt*, le chrétien est parfois obligé de faire le mal : « l'opposition entre ce que Dieu veut, et ce que l'on fait soi-même ici en ce service, demeure coupable et effroyable » (p. 211). Faire le mal « pour l'ordre et pour l'amour », heureusement, ne s'impose pas sans cesse : lorsque quelques éléments mauvais peuvent être remplacés sans que tout le bâtiment croule, le fidèle doit travailler à ce qu'à l'ordre établi se substitue, dans la mesure du possible, un ordre meilleur. Il serait à souhaiter qu'en ces matières l'Église prît l'initiative : d'autres accompliraient ensuite. Car des impératifs ecclésiastiques feraient « moins que rien » (p. 216). En tout cas, n'attachons pas une importance démesurée à la justice qu'on introduirait dans une société où tout est changé en choses : l'important est la vie interpersonnelle, et la justice en dépend.

III. — Les obligations

Nous savons déjà que le partage de la morale en devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-même, est exclu par la doctrine de la justification par la foi. En effet, notre union avec Dieu est la source de la vie chrétienne, elle la surpasse, en elle-même elle n'est pas un devoir, car vis-à-vis de Dieu nous ne sommes jamais que recevant, et la louange, l'action de grâces, la prière, consistent à recevoir de Dieu. Ainsi la prière du dimanche, la lecture et la méditation de l'Écriture, exercices qui doivent être pratiqués l'un avec l'autre et l'un par l'autre, sont avant les obligations. Si l'union avec Dieu est par en haut la limite de la morale, l'action sur soi-même en est la limite par en bas. Se former, se maîtriser, façonner son caractère est un cas extrême de l'action pour les autres. Non pas que je me considère comme

(1) Comparer avec l'analyse de l'urgence, par M. René Le Senne, dans *Obstacle et valeur*, pp. 286-293.

un moyen pour les autres : hypothèse absurde qui tiendrait chacun pour un moyen, et la personne ne serait plus fin. Seulement je ne suis moi-même que dans la responsabilité à l'égard des autres : par exemple, l'érotisme personnel est à condamner à cause du mariage qu'il compromet.

A l'égard des autres, la morale évangélique consiste en l'amour, décision concrète qui nous engage tout entier, qui s'adresse à la personne totale du prochain et l'accepte intégralement : ressentir ce que ressentent les autres, les comprendre, s'ouvrir à eux, faire siennes leurs prétentions. Seulement ce don et cette abnégation sont un idéal qui nous oriente : en fait, nous sommes sans cesse en rapport avec les autres dans des fonctions sociales qui font des brèches à la charité. De là les « obligations (1) » qui rétrécissent l'amour et en sont pourtant la condition. La nature, en effet, imite la communauté de l'amour par des associations en vue de choses ou d'idées, d'intérêts matériels ou d'abstractions. Ces associations sont fondées sur le sang, la coopération et l'échange, sur le droit, la science, l'art, l'éducation ; même les Églises, en leur réalité sociale, appartiennent à ce genre d'unions. Le croyant voit en elles des nécessités voulues par Dieu : dans la volonté de Dieu, et telles qu'elles seraient si l'homme n'avait pas péché, elles sont des dons de Dieu, et en même temps des charges et des programmes pour nous : *Gaben* et *Aufgaben*. Viciées par le péché, elles sont donc pour le croyant un problème et une tentation : il en doit user comme n'en usant pas, et pour réaliser l'amour dans ce qui l'exclut, l'œuvre est toujours à recommencer. Ne nous attendons pas à ce que les « obligations » soient fixées en un corps doctrinal, comme la morale catholique : nous verrons tout au plus « des indications provisoires », rien qui ressemble à une loi.

Nous passons sur le mariage et la famille. M. Brunner écrit là de belles pages sur le sens de la vie matrimoniale révélé par la foi (p. 367). Mais sa morale, pour n'être pas légaliste et bourgeoise, se fait dangereusement souple, quand

(1) Nous traduisons *Ordnungen* par « obligations », en donnant au mot français toute sa force étymologique : il exprime alors le caractère de nécessité matérielle et de ligament social qu'a l'*Ordnung* pour M. Brunner.

il s'agit du droit à l'amour, du divorce, du contrôle des naissances. Sur le travail et la civilisation, sa doctrine est plus ferme, et nous l'accepterions presque entièrement. Il reproduit la célèbre analyse du capitalisme faite par Werner Sombart : forme de vie sociale, le capitalisme est d'abord une certaine mentalité économique qui tend au gain quantitatif abstrait, universel, inconditionné, sans mesure. De là l'individualisme, le caractère anonyme des entreprises, le rationalisme économique : les valeurs sont nombrables, ne valent que par là, et passent de main en main. La vie est simplement une affaire. Cette mentalité et cette organisation nient tout ce que la foi enseigne sur la valeur; elles détruisent le service du prochain, le sens du spirituel, la responsabilité. Dans cet engrenage qu'on ne peut détruire, le chrétien doit s'efforcer de faire pénétrer l'esprit de l'Évangile. Supprimer le profit est une utopie : du moins qu'on se passe, autant que possible, de l'intérêt de l'argent qu'on n'a pas gagné soi-même! En aucun cas la richesse ne doit devenir moyen de jouir : elle doit être moyen de servir.

Quand il arrive à l'État, M. Brunner serre jusqu'à éclatement l'étau de la méthode dialectique. Trois aspects de l'État : celui de communauté, en rapport avec la création; celui d'obligation disciplinaire, en rapport avec le péché; celui de souveraineté et de coercition, simple fait historique. L'État, voulu par Dieu, est dépositaire de la culture et de la justice; il est cependant le résultat de crimes et il accomplit lui-même normalement des forfaits dont seuls sont coupables les grands criminels, parmi les individus. Le chrétien accepte l'État et le sert, puisque l'urgence l'impose. L'État a le droit de faire la guerre pour se défendre. Mais aujourd'hui la guerre est devenue trop colossale pour exercer une fonction qui ait un sens. Quand tous les peuples seront persuadés que la guerre ruine vainqueurs autant que vaincus, on cessera de la faire. Telle étant la situation, on comprend que l'ordre ancien ayant perdu sa signification, les soldats se disposent à refuser l'obéissance : agir ainsi rendrait service à l'État qui se mettrait sans défense pour mieux se défendre, et l' « objecteur de conscience (1) » préparerait l'ordre nouveau voulu par Dieu.

(1) C'est nous qui employons ce mot.

Examen critique

« Que dans toute action, dans toutes les relations de la vie sociale nous n'oubliions pas ce dernier fondement et cette dernière relation d'où tout dépend, ce renvoi... à ce qui est au-delà de nous et à ce qui arrive au-delà de nous, comme c'est le premier, c'est aussi le dernier mot et l'unique signification d'une morale chrétienne » (p. 551). Les paroles que nous venons de citer, et qui terminent le livre, affirment la primauté du spirituel, les droits de Dieu, la source de la vie de l'âme : elles sont authentiquement chrétiennes. Nous pouvons bien nous sentir séparés de l'auteur, et lire çà et là les témoignages de cette séparation et parfois d'une hostilité, nous communions quand même avec son sentiment religieux profond, avec son effort pour comprendre le christianisme. On est en présence d'un esprit vivant, qui s'adresse sincèrement, avec son cœur, à des esprits vivants. Avouons franchement que sur certains points nous avons des leçons à recevoir de lui. En le lisant, nous pensions à l'enseignement de la philosophie morale, tel qu'on le donne presque toujours dans notre enseignement secondaire libre. Les élèves apprennent un manuel qui fonde toute la morale sur les tendances et les besoins de la nature humaine; l'existence de Dieu n'intervient qu'après coup, pour soutenir l'édifice. Que l'homme soit créé pour la vie éternelle, pour l'union avec Dieu; qu'il ait péché, et que par là toutes les conditions de la vie morale soient bouleversées; qu'il soit racheté, et que par là toutes les conditions de la vie morale soient transformées, le professeur réserve tout cela pour le cours d'instruction religieuse, et donne, comme professeur de philosophie, un cours que pourrait prononcer un incrédule. Mais ce cours est un enseignement diminué, et même faux, puisqu'il propose aux enfants une perspective inexistante. Comme le dit très bien M. Brunner, si l'enseignement de la morale acquiert la clarté par la raison, il n'a de profondeur que par la religion.

Bien entendu, ces éloges, et d'autres que nous pourrions faire, et que le lecteur fera de lui-même, seront suivis de réserves. Chose étrange : une fois la lecture achevée, la première remarque qui s'imposait à nous était si inattendue

que nous hésitions à la formuler. Le protestantisme original, auquel se réfèrent Barth et ses disciples, passe pour être un retour à l'Écriture seule, contre la Scolastique et en général contre l'utilisation de la philosophie par l'Église. Or l'ouvrage de M. Brunner, qui affecte d'être du pur christianisme, qui affirme expressément n'avoir rien à faire avec la philosophie, est une construction rationnelle. Une intuition fondamentale, celle de la justification par la foi, se propage par une sorte d'irradiation : tout est vu à cette lumière. C'est exactement de cette manière que la plupart des grands philosophes ont élevé leurs édifices d'idées : M. Bergson l'a montré dans des pages célèbres, et sa propre philosophie en est un exemple. Seulement presque toutes les philosophies ne voient qu'un côté du réel : et quand l'intuition fondamentale est trompeuse, elle voit le réel déformé et falsifié. Or que vaut l'intuition luthérienne de la justification par la foi?

En réalité, la méthode constructive de M. Brunner s'explique. Pour le protestant, il n'y a rien entre lui et Dieu : il n'y a que la Parole de Dieu, autrement dit, Dieu lui-même le saisissant personnellement, dans l'actualité de l'instant. La Bible n'est que le livre à l'occasion duquel Dieu parle aux hommes. Alors, sur quoi régler l'interprétation de la Bible? Le fidèle, et aussi bien le théologien, se fera, de la Parole de Dieu, de la rencontre entre Dieu et lui, une certaine conception, il la transportera ensuite partout, et, tout en prétendant ne pas faire de philosophie, il construira un véritable système. M. Brunner le déclare expressément : « Ce que nous ne pouvons pas établir dans sa relation nécessaire avec l'énoncé chrétien [que le Christ est le Seigneur], nous ne l'avons en aucun cas compris théologiquement (1). » Ainsi, toutes les propositions se démontrent en partant de certains principes fondamentaux admis comme représentant ce que Dieu dit à l'âme.

Tout le monde sait que, dans la « justification par la foi », la justice est imputée par Dieu à l'homme, qui, corrompu au plus profond de sa nature, reste irrémédiablement pécheur : le pessimisme radical en ce qui concerne les possibilités morales et la négation du libre arbitre font partie de l'intuition fondamentale dont nous parlions tout à l'heure.

(1) *Vom Werk des heiligen Geistes*, p. 11. Tübingen, Mohr, 1935.

C'est pourquoi l'œuvre de M. Brunner a une nuance sombre et une structure strictement statique, malgré tout ce que fait l'auteur pour lui insuffler le dynamisme de la vie. Il est bien dangereux de dire aux hommes qu'ils seront toujours coupables et que même quand Dieu agit en eux et par eux ils pèchent toujours, et qu'ils s'enfonceront toujours davantage dans leur crime. Osons dire, en mettant à notre langage la réserve qu'imposent la charité et la sympathie, que ces thèses sont malsaines, comme sont malsains les personnages de Dostoïevsky tant célébrés par Thurneysen et par ses confrères. Il n'y a, dans *Das Gebot und die Ordnungen*, aucune appréciation de la valeur des actes humains. Ce qui est pris au sérieux, c'est l'existence avec son égoïsme et son péché originel, non les actions de l'homme ; le péché est un état permanent, de nature, à quoi personne ne peut rien changer, et que Dieu ne change pas. Ce péché, lié à l'existence, est du même ordre que le péché perpétré par l'existence de la vipère et du crapaud. S'il y a une différence entre le juste et celui qui ne l'est pas, elle consiste en ce que Dieu attribue à l'un la justice, et ignore l'autre : en soi, ils sont identiques, et leurs actions, sortant d'un serf arbitre, sont zéro moral ou plutôt souillure. Sous prétexte d'exalter Dieu, la vie humaine est ainsi écrasée sous un rouleau compresseur qui a tout réduit en grains de poussière tous identiques. « Un homme qui roule sur une pente et un autre en train de la gravir péniblement se croisent à une certaine cote. Pour qui fait une coupe de la pente, au lieu et au moment du croisement, le centre de gravité de l'homme devenu chose peut être théoriquement confondu avec celui de l'alpiniste montant. Combien cette assimilation est grossière ! L'une des expériences manifeste la défaite de l'esprit, l'autre sa victoire (1). »

La dépréciation et le nivellement de toutes les actions humaines, envisagées en leur hiérarchie et en leur valeur, sont naturellement liés à une dépréciation et à un nivellement des règles objectives qui les orientent. Les obligations morales, séparées du commandement de l'amour, sont placées sur un plan inférieur à celui de la moralité authentique. Du moins Brunner distingue des institutions morales venant de

(1) René Le Senne, *Obstacle et valeur*, p. 78. Paris, Fernand Aubier, 1934.

la création (le mariage) et d'autres qui viennent du péché. Selon Althaus toutes portent à la fois la trace de la création et du péché (1). Mais selon Barth, il n'y reste aucune trace de la création, pas plus que dans l'homme : nous ne sommes plus du tout l'image de Dieu (2). Les thèses de Brunner ont donc le mérite de permettre le jeu de quelques évaluations ; néanmoins elles sont, pour parler comme M. Le Senne, une « dialectique d'aplatissement (3) ». L'obligation morale et la finalité sont confondues avec le psychisme soumis à cette obligation et appelé à réaliser cette finalité. Par exemple : l'État est doué de puissance coercitive ; en quoi cela est-il condamnable ? Sont condamnables les criminels qui provoquent cette puissance et les ennemis qui l'attaquent, non cette puissance en elle-même. Mais les hommes qui usent de cette puissance sont portés à en mésuser pour satisfaire leur ambition de conquérants et de tyrans : donc, cette puissance, conclut Brunner, est tyrannie et convoitise, elle est essentiellement « démonique ». Qui ne voit qu'ici on confond l'institution morale et l'obligation morale avec l'usage qu'en font les méchants (méchanceté qui tout de même n'est pas universelle : le Protestantisme rend la sainteté impossible en la déclarant incroyable), et qu'après avoir confondu ce qui doit être avec ce qui est, ou, plus exactement, une partie de ce qui est, on dévalue et nivelle sur le plan zéro ?

Pour résumer en deux mots notre impression sur ce gros livre : malgré tout ce qu'il contient de Christianisme authentique, de sincérité et d'ardeur, il fait toucher et palper la nature du premier protestantisme qu'il veut continuer. Or ce n'est pas la religion de Jésus-Christ, mais une philosophie construite à partir d'une conception particulière, celle de la justification par la foi. Sous prétexte de maintenir (et on ne maintient qu'*abstraitement*) le *soli Deo*, *sola fide*, *sola gloria*, la moralité et l'existence concrète sont dévaluées et vidées du contenu que Dieu leur donne par la création et par la grâce.

GASTON RABEAU.

(1) Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*. Gütersloh, Bertelsmann, 1934.

(2) Karl Barth, *Dogmatik*, p. 25 et suiv. Réponse de Brunner dans *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen, Mohr, 1934.

(3) Le Senne, *Obstacle et valeur*, p. 78.

Une nouvelle histoire de l'Inquisition

M. J. Guiraud a publié récemment le premier volume du grand ouvrage qu'il consacre à l'histoire de l'Inquisition médiévale (1), et qui dépasse de beaucoup, par son ampleur et son importance, ses précédentes études sur le même sujet.

Un avant-propos fort instructif expose l'attitude de l'auteur en face d'un problème toujours brûlant, qui a soulevé des polémiques passionnées et n'a rien perdu de sa complexité redoutable. Est-il donc impossible de faire ici œuvre d'historien objectif et impartial ? Non. L'Inquisition est une institution qui a évolué, qu'il faut suivre dans son développement et replacer dans le milieu où elle a pris naissance, si l'on veut en comprendre la raison d'être et le véritable caractère. La « méthode renouvelée » consistera donc à confronter constamment les hérétiques et l'Inquisition *avec la société* de leur temps, en s'appuyant non seulement sur les faits dès longtemps connus, mais sur des « faits nouveaux », révélés par l'étude minutieuse des sources originales.

*
* *

Aussi convient-il de souligner d'abord l'ampleur et la sûreté de l'information. Un chapitre préliminaire consacré à la bibliographie signale les sources. *Sources hérétiques*, en petit nombre; mais qui sont des témoignages irrécusables, tel le manuscrit de la Bibliothèque de Lyon renfermant, outre le Nouveau Testament en langue vulgaire, un Rituel cathare des plus précieux. *Sources catholiques*, contemporaines des hérétiques, venues des pays les plus variés et en parfait accord les unes avec les autres : écrits des controversistes comme la « *Summa de Catharis* », de Raynier Sacchoni, dont l'auteur fut lui-même, avant sa conversion, hérétique, voire évêque cathare, et dont le témoignage acquiert de ce fait une importance hors de pair ; des documents inquisitoriaux, comme la fameuse « *Practica* » de Bernard Gui ; lettres et chroniques des contemporains; textes de la législation civile et canonique. M. Guiraud a dépouillé aussi les collections de documents originaux sur l'hérésie, les études d'ensemble et

(1) *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age*. T. I^er^. 1 vol. in-8°. Picard éd., Paris, 1935.

les travaux d'érudition. Il a soin d'établir pour toutes les sources originales leur degré de crédibilité, et pour les travaux d'érudition l'esprit qui en a guidé l'auteur.

*
* *

Restait à organiser cette énorme masse de matériaux. La mise en œuvre s'inspire d'un plan d'ensemble simple et lumineux : étude de l'hérésie en elle-même et de sa diffusion; réactions de l'Église en France et de la Papauté. Mais il est difficile de donner, en une brève analyse, une idée de ce riche contenu.

M. Guiraud initie d'abord son lecteur au système cohérent et clos du dualisme cathare, avec sa métaphysique, effort désespéré pour concilier les notions d'Infini et de fini, et résoudre le problème du mal; sa morale farouchement pessimiste qui, en haine de la vie corporelle, condamne le mariage et la procréation, détruit la famille, et sape les bases mêmes de la société.

Qu'un tel système ait pu recruter tant d'adeptes, nous le comprenons mieux en pénétrant avec l'historien dans le monde étrange et fermé de l'hérésie, véritable Église dressée en rivale haineuse contre l'Église catholique. Le « *Consolamentum* », à la fois initiation et ordination, crée les « *Parfaits* », voués à la prédication et au ministère des âmes, milice admirablement adaptée à l'apostolat et dont l'influence profonde sur la masse des « *Croyants* » non initiés explique en partie le dynamisme de l'hérésie. L'Église cathare a son culte, dont les rites présentent, avec un caractère de haute moralité, une curieuse ressemblance avec les rites chrétiens de la primitive Église; et son clergé, fortement hiérarchisé.

L'hérésie nous apparaît ainsi comme une force en marche, qui prouve par sa diffusion sa puissante vitalité. A la fin du XII[e] siècle, elle est pratiquée ouvertement dans tout le Languedoc. Elle s'étend dans l'Italie du nord, les pays du Rhin, la France du Nord : menace de plus en plus grave pour la chrétienté. Les chiffres, ici, ont leur éloquence. On peut évaluer à 100.000 le nombre des hérétiques qui combattirent à Muret en 1213 : c'est la preuve que les Cathares avaient gagné les masses à leur cause.

En face de cette hérésie conquérante, voici l'affligeant spectacle d'une Église impuissante et déconsidérée : évêques simoniaques plus ou moins ralliés à l'hérésie ou de connivence avec elle; abbés irréguliers; clergé paroissial aux mœurs relâchées ; objet d'une grandissante impopularité. « Aveugles, chiens qui ne savent plus aboyer », dira d'eux Innocent III devant la misère du peuple chrétien abandonné. Au début

du XIII[e] siècle, cette région est à peu près morte à la foi catholique.

Les Papes ont vu de bonne heure le danger et l'impuissance du clergé indigène à y parer. Ils ont lutté par des missions venues du Nord, surtout celles des Cisterciens. Mais ces missions, nombreuses, bien organisées, sous la direction de légats hommes de foi et d'action, n'aboutissent qu'à des échecs répétés. D'autres moyens d'action, voire de répression, ne se montrent pas plus efficaces. A l'heure où, en 1204, Pierre de Castelnau, à bout de force et de courage, supplie Innocent III de le relever de ses fonctions, l'hérésie paraît triompher.

C'est alors qu'entre en scène l'homme de Dieu, le génial saint Dominique. Là où avaient échoué les moyens humains, il met en œuvre les moyens surnaturels qui s'avérèrent à la longue les plus efficaces : pauvreté, pénitence, « sainte prédication ». Et pour mettre à la disposition de l'Église une milice de clercs instruits et pieux, voués à cet apostolat, il fonde l'Ordre des Frères Prêcheurs qui aura sur son siècle une influence décisive (1216).

Parallèlement continue l'action concertée du Pape et des pouvoirs publics; la Croisade aboutit au traité de Meaux-Paris qui, en organisant la collaboration du pouvoir civil et du pouvoir religieux pour la recherche et la punition des hérétiques, crée l'Inquisition.

***

Ainsi se déroule sous nos yeux cet immense drame. Il faut louer la conscience de l'historien, sa patiente sagacité dans la recherche des faits bien établis, dûment prouvés. Mais il faut louer plus encore l'intelligence critique qui excelle, en partant de ces faits, à élucider certains points restés jusqu'ici inexpliqués.

Si les rites cathares — et surtout le « *Consolamentum* » et le repas rituel — présentent une telle ressemblance avec les rites chrétiens primitifs, c'est, nous dit M. Guiraud, que le manichéisme a éclaté dans l'Église primitive; et que manichéens et docètes, continuant de se dire chrétiens, ont conservé des usages et des pratiques d'origine chrétienne. Le catharisme apparaît dès lors comme un christianisme primitif, dévié jusqu'au dualisme du mazdéisme persan et à la métempsychose égyptienne sous l'influence des philosophies et des religions orientales.

Comment expliquer, encore, l'apparente contradiction de témoignages également recevables, dont les uns affirment la pureté rigoureuse des mœurs chez les Cathares, alors que les autres dénoncent leur abominable corruption ? Comment

concilier des rites d'un caractère hautement moral avec l'absence de moralité des « Croyants » et la condescendance des Parfaits à leur égard ? C'est que seuls les Parfaits sont tenus de mettre leur vie en accord avec leur doctrine, alors que les Croyants échappent à cette obligation jusqu'à la réception du « *Consolamentum* » qui leur est d'ordinaire conféré *in articulo mortis;* c'est aussi que les Parfaits allient à l'intransigeance farouche des doctrines théologiques et morales un opportunisme pratique qui se borne à garder les croyants sous leur influence et à leur faire pratiquer les rites de la Secte.

On s'expliquerait difficilement aussi l'étonnante diffusion d'une hérésie dont les doctrines austères étaient ennemies de la vie, de la famille, de la société, si l'historien ne nous donnait la solution du problème. Il faut tenir compte, d'abord, de l'influence des Parfaits. Non seulement c'est une élite vouée à une vie d'austérité et dont l'apostolat est l'unique souci, mais ils sont partout mêlés au peuple : prédicateurs et médecins, prêtres et commerçants, directeurs d'âmes et banquiers ou industriels avisés : il semble n'y avoir pas de limite à leur action. De plus, l'hérésie fait alliance avec les nobles dont elle favorise les convoitises et la cupidité, qu'elle lance à la curée des biens d'Église, et qui finissent par former un *parti politique hérétique* — en même temps qu'elle exploite habilement les revendications du peuple contre un clergé d'ailleurs affaibli et trop souvent incapable ou indigne.

*
* *

M. Guiraud a apporté, dans l'étude des faits et leur interprétation, une impartialité sans défaut. Il ne soutient pas de thèse, n'attaque ni ne défend : son attitude est celle du véritable historien. C'est pourquoi l'atmosphère de son livre, qui retrace un drame gigantesque, est, d'un bout à l'autre, sereine. La forme convient à ce sujet austère : une forme dont la simplicité sans apprêts ne va pas toujours sans lourdeur. On aimerait aussi voir circuler plus d'air dans certains chapitres un peu touffus; et il faut souhaiter que la prochaine édition soit typographiquement plus correcte.

Ce sont nos seules réserves : elles n'affaiblissent en rien l'estime que nous faisons d'un ouvrage rempli des plus solides mérites et auquel nous souhaitons, dans l'intérêt même de la vérité, la plus large diffusion.

E. L.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne)